
رائد السمهوري
ابن تيمية
التاريخي والمُستَعاد
مقاربة تاريخية تحليلية في موقف
ابن تيمية من المختلِف الديني

ابن تيمية التاريخي والمُستعاد

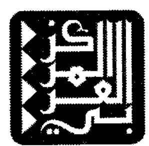
مقاربة تاريخية تحليلية في موقف
ابن تيمية من المختلِف الديني



ابن تيمية التاريخي والمُستعاد

مقاربة تاريخية تحليلية في موقف ابن تيمية من المختلِف الديني

رائد السمهوري



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

السمهوري، رائد

ابن تيمية التاريخي والمستعاد: مقاربة تاريخية تحليلية في موقف ابن تيمية من المختلف الديني/ رائد السمهوري.

568 صفحة؛ 24 سم.

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 523-555) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-593-7

1. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، 661-728هـ. 2. السلفيون (دعاة). 3. الإسلام، دعوات سلفية. 4. المذهب الحنبلي. 5. الإسلام والديانات الأخرى. 6. الفرق الإسلامية. 7. الفقه الإسلامي - مذاهب. أ. العنوان.

297.814

العنوان بالإنكليزية

Ibn Taymiyyah's Historical and Rediscovered Perspectives: A Historical Analytical Approach to Ibn Taymiyyah's Stance on Religious Differences

by Raed Alsamhouri

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

شباط/ فبراير 2024

المحتويات



مقدمة

سرّني نشر الطبعة الثانية من كتابي **السلف المتخيل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**، وقد خصصته للحديث عن الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت. 241هـ)، الذي سمّيته وسلفَه: "سلف المحنة". أما هذا الكتاب الذي بين يديك فخصصته للحديث عن الشيخ الحنبلي الفيلسوف، المتكلم، الفقيه، والمصلح الديني والاجتماعي أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت. 728هـ). وليس أحمد الثاني كأحمد الأول. فالأول لم يرد عنه إلا مسائل سجّلها تلاميذه المباشرون، لم يكن ينطق فيها إلا بالعبارات المقتضبة الموجزة؛ كل كلمة بحساب، وكل عبارة بميزان، وهي لِوَجازتها الشديدة، تحتمل أكثر من معنى في كثير من الأحيان. أما الثاني فقد تجاوزت مؤلفاتُه المئةَ من المجلدات، بسط فيها القول، وأطال النفس في التأصيل، ومدّ حبال الردّ والجدل، في عصر مختلف، وأوضاع أشد تعقيدًا، سياسيًا واجتماعيًا وعلميًا. فقد عانت المنطقة التي نشأ فيها ابن تيمية، سياسيًا واجتماعيًا، غزوات الغرب (الفرنجة والصليبيين) والشرق (التتار والمغول). أما علميًا وعقائديًا فقد انتشر المنطق الصوري اليوناني والفلسفة مشائيةً وإشراقيةً، وذاع علم الكلام المعتزلي والأشعري بكل ما أصابه من تطورات، ونَضَجَ وتعمّق، حتى صار جزءًا من بنية الثقافة العربية والإسلامية، وتغلغل في جميع فنون العلوم التقليدية، اللغوية والشرعية، نحوًا، وبلاغةً، وأصول فقه، وفقهًا وتفسيرًا، بل اخترقت الفلسفة السينويةُ الخطاب العقائدي الأشعري المتأخر، واختلطت به. واستقرّت المذاهب الفقهية السنّيّة الأربعة الشهيرة، وصار لها تجذّر شديد، وتُسُولِم عليها، حتى لم يكد يُتصوَّرُ تجاوزها ولو في مسألة واحدة. ولئن كان نزاع ابن حنبل

أكثر ما كان مع "الجهمية"، ولا سيّما في مسألة خلق القرآن، فلقد وسّع ابن تيمية النزاع مع الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والصوفية، والنصارى وغيرهم، بل نال في نقده حتى من الحنابلة أنفسهم، مع أنه منهم وسليلهم، ورأى أن بعض أكابر أعلامهم تأثر بمناهج مخالفي منهج الإمام أحمد (كما يفهمه)، فشن حملة نقده الشاملة على جميع المختلفين في زمنه، داخل دائرة الإسلام وخارجها. كان من شغل ابن تيمية الشاغل تحديد من هم "أهل السنّة الحقيقيون"، أهل السنّة الكاملة غير المشوبة ببدعة، وبيان منهجهم منهج السلف الصالح قبل طروء علم الكلام وما لزم منه، تنقيةً للدين "الصحيح" ممّا التبس به من أهواء وعقائد "فاسدة"، تمييزًا للسنّة والعقيدة الصحيحة من المناهج "المنحرفة" "الضالة"، بحسب وجهة نظره، وإفرادًا لأهل السنّة الحق، من "المتنسبين إلى أهل السنّة" فضلًا عن غيرهم، وإظهارًا لـ "الدين القويم"، ودفاعًا عنه تجاه "شبهات الخصوم". كل ذلك في زمن كانت الدول فيه (إن صحّ تسميتها كذلك) تقوم على الدعوات الدينية المذهبية. فالدولة الفاطمية شيعية سبعية، والبويهية شيعية زيدية، والسلجوقية سنية أشعرية، وهكذا؛ فلا بد من تنقية "العقيدة"/ الأيديولوجيا التي ينفرد بها أهل السنّة و"كيانهم السياسي"، لئلا يكون المآل نهوض الباطنية من جديد، فضلًا عن دولة التتار الإيلخانية الاثني عشرية وغيرها. وعلى أساسٍ من هذا العمل "التمييزي" المستدعي لنوع من "المفاصلة"، قامت مؤلفات ابن تيمية الطنّانات. ولهذا سمّيتُه وسلفَه "سلف المفاصلة"، لأن النتيجة النهائية لمؤلفاته الغزيرة إنما كانت إعلان هذه المفاصلة، والفرقان بين الحق والباطل، بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، بين مذهب السلف الكامل النقي (كما يتصوّره)، والمذاهب الأخرى "المنحرفة المخالفة". أما لماذا كان هذا همّ ابن تيمية الشاغل، فلهذا أسباب سياسية واجتماعية تجدها مبثوثة في ثنايا الكتاب. هذا لا يعني أن ليس شأن كل مذهب عقدي طوال التاريخ إثبات "حقائقه" ودحض "أباطيل" خصومه، منذ كانت المذاهب العقدية. ولكنّ ابن تيمية، وهذه حقيقة، هو "أوسع" علماء المذاهب جدالًا وردًا ونقدًا ونقضًا، على الإطلاق - يمكنني أن أجزم بهذا - وذلك في جميع كتبه، بل ربما يصح الادعاء أنه أفرغ حياته كلها لهذا الهدف، وغلب ذلك عليه وعلى كتبه كافة، علنًا في الأغلب، وضمنًا في الأقل، بل ربما يصحّ القول إنه حالة ليس لها سلف ولا خلف في هذا الجهد الحافل.

يجيب هذا الكتاب عن أسئلة أساسية: منْ هو ابن تيمية؟ وما سياق عصره التاريخي والاجتماعي والسياسي؟ وما موضعه هو في تاريخه وسياقه، في شبكة الصراعات السلطوية الداخلية والخارجية؟ (الفصل الأول)، كيف استوعب مفهومَ "السلف"، وكيف عرّفه، وكيف وظّفه؟ (الفصل الثاني)، وما أبرز الطوائف الدينية في زمنه التي أصَّل قواعد التعامل معها، تنظيرًا؟ وكيف زاول ذلك تطبيقًا؟ وأي أسلوب انتهج؟ (الفصل الثالث للمختلفين من المسلمين، والرابع لغير المسلمين). وكيف استُعيد ابن تيمية، وأُعيدَ إنتاجه وتمثّلُه وتخيُّلُه في زمننا؟ (الفصل الخامس). وأحسب أن هذا هو الجديد الذي أقدّمه في هذا الكتاب، حال كونه دراسةً لها تعلُّقٌ ما، بالدين وأصوله، والشريعة وأحكامها، ولها تعلق أيضًا بالقراءة التاريخية، فلا يغيب التاريخ عن ناظريها، عدسةً منهجية تُفهَم به المواقف والأقوال. وحين نضع ابن تيمية في سياقه وتاريخه، ونفهمه في ذلك السياق وذلك التاريخ، أزعم أننا سنفهم منهجه فهمًا أقرب إلى الصواب، وأدّعي أننا سنخمّن ما المواقف التي يمكن أن يتّخذها لو أدرك زماننا. وحين نقرؤه في زمانه هو لا في زماننا نحن، سنعلم مقدار "تخيّل" الكثيرين من أتباعه له، فضلًا عن خصومه، وكيف يختزلونه حين ينزعون فتاواه وتصريحاته من سياقاتها التاريخية، ويريدون إنزالها كما هي في سياقنا نحن، فكأنهم يأخذون القول مبتورًا، مشوّهًا، غير ناضج ولا مكتمل، لأن السياق التاريخي أشبه بالشرح للمتن، أو فلنقل إن المواقف والأقوال هي الأشبه بالشرح للمتن التاريخي، فلا يمكن تفسير النص تفسيرًا كاملًا صحيحًا إلا بفهم زمانه وتاريخه. فما معنى أن تؤخذ فتوى ابن تيمية في النصيرية اليوم، وتُسقَط على الواقع اليوم من دون أيما نظرٍ إلى السياق؟ فهل نصيرية اليوم هم نصيرية الأمس؟ وهل سياق اليوم هو سياق الأمس؟ وهل سبب فتوى ابن تيمية ضد النصيرية بالأمس هو عينه سبب إنزال كثيرين فتواه عينها اليوم؟ وما معنى أن تؤخذ فتواه ضد التتار فتُسقَط على بعض الأنظمة السياسية اليوم (كما فعل عبد السلام فرج على سبيل المثال في كتابه **الفريضة الغائبة**)؟ وما سبب فتياه أصلًا في التتار؟ أفكان سيفتي بها على تلك الصورة لو لم يغز التتار دمشق مرات وكرّات؟ وماذا لو كان التتار من أهل السنّة وليسوا من الشيعة؟ أكان ابن تيمية سيستحضر مذاهب "الرفض" وغيرها من المذاهب الأخرى في فتواه أم أن غزوهم

لدمشق كان هو السبب الرئيس للفتوى، وما ذِكرُ المذاهب إلا مقصودًا بالعرَض لا بالذات؟ وهل هناك فرقٌ في الجنس أو النوع بين المماليك والتتار؟ أكان التتار قد انفردوا بتطبيق الياسق أم كان المماليك أيضًا يطبّقونها؟ أكان تطبيق الياسق في التتار وحدهم أم كان ينطبق على جميع الرعايا؟ وما سرّ تفاوت مواقف ابن تيمية تجاه النصارى يشتدّ تارةً، ويلين تارة؟ ما الذي صدر من النصارى في ذلك الوقت الذي لم يكن فيه مواطنةٌ ولا دولة حديثة؟ وهل كان لهم علاقة ما بالصليبيين أو بالممالك الأخرى المسيحية المحيطة بدولة المماليك عبر الشد والجذب السياسيين؟ وهل كانوا يميلون إلى التتار رغم كون التتار مسلمين أيضًا؟ كل ذلك وغيره، من الأسئلة التاريخية، سيُبحَث في هذا الكتاب، على قدر المستطاع. وأزعم أن بفهمه يمكن وضع اليد على التصورات المتخيّلة عن ابن تيمية، وعمّا يُزعَم بلسان الحال، بل بلسان المقال أحيانًا أنه منهجه الخالد الأبدي المتجاوز للتاريخ والجغرافيا معًا.

ولأن أكثر ما يُستحضر فيه ابن تيمية لطائفة غير قليلة من أتباعه، وخصومه معًا، مسألة العنف والتكفير وغيرهما، قررت أن يكون البحثُ مختصًا بهذا الموضوع بالذات، لراهنيته أكثر من سائر الجوانب الأخرى، في نظري، ولا حاجة إلى استحضار ما يقوله "المتخيِّلون" من الطرفين، فحسبُك أن تطرق بأصابعك على لوحة المفاتيح، فتجد ما لا يحصى إلا بكلفة.

إن مسألة "المختلِف" دينيًا، وكيفية التعامل معه، مطروحةٌ بشدّة في زمان الناس هذا – بل لا مفرّ من طرحها – ولا سيّما في العالم العربي، حيث يعلو صوت الطائفية والتفرقة في بعض البلدان العربية، ما بين سنّي وشيعيّ، وفي أحيان أخرى، ما بين أشعري وسلفي، فضلًا عن كيفية تعامل المسلم مع غير المسلم، إلى غير ذلك من مستويات "المختلف" وتصنيفاته، دينيًا، ومذهبيًا.

لا يخفى أن العالم العربي حافلٌ بالتنوّع والتعدّد؛ ففي أرجائه تنتشر طوائف مختلفة، منها ما ينتمي إلى الإسلام، ومنها ما لا ينتمي إليه؛ ففي العالم العربي، مثلًا،

سنّة (ماتريدية، وأشاعرة[1]، وسلفيون[2])، وشيعة (اثنا عشرية[3]، وإسماعيلية[4]، وزيدية[5])، وإباضية[6]، وغير ذلك. وفيه مسيحيون ويهود ويزيديون[7]، وطوائف أخرى. وتلك الطوائف موجودة في هذه المنطقة منذ مئات السنين. ولنشوئها وظهورها أوضاع وأحوال وسياقات تاريخية واجتماعيّة. وكان لها أو لبعضها أثر ضعيف أو قويّ عبر التاريخ الإسلامي الطويل، بل قامت لبعضها دول قويّة، ساهمت عميقًا في حدوث صراعات أثّرت في التراثين الكلامي والفقهي.

ولمّا كانت الشعوب العربية والإسلامية على العموم شعوبًا ذات نزوع ديني محافظ، تقدّر علماء الدين، وتستفتيهم في كثير من الأمور، كان للمذاهب وأقوال

---

(1) الماتريدية: طائفة من أهل السنّة والجماعة، تنتسب إلى الإمام أبي منصور الماتريدي (ت. 333هـ)، وكان من كبار علماء الكلام، وأما الأشاعرة: فأعظم طوائف أهل السنّة والجماعة وأوسعها انتشارًا، تنتسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ)، قال طاش كبري زاده: "اعلم أن رئيس أهل السنّة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي [...] وأما الشافعي فهو أبو الحسن الأشعري". أحمد بن مصطفى طاش كبري زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 133-134.

(2) السلفيون: طائفة من أهل السنة تنتسب إلى "السلف الصالح"، وتعود في كثير من تأصيلاتها واحتجاجها إلى أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت. 728هـ). لمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الله بن عبد الرحيم البخاري، **ما هي السلفية؟** (القاهرة: دار الاستقامة، 2012)؛ أما السلفية من وجهة نظر سوسيولوجية وسياسية، فينظر: عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(3) الشيعة الإمامية الاثنا عشرية: هي الطائفة الأكثر عددًا في الشيعة اليوم، تقول باثني عشر إمامًا معصومًا، وتتبرّأ من معظم الصحابة، للمزيد في معرفة عقائدها ينظر: ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، **أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد**، ط 2 (الرياض: نشرة المؤلف، 1994).

(4) الإسماعيلية: طائفة من الشيعة الإمامية، تقول بسبعة أئمة معصومين، ويشتركون مع الشيعة الاثني عشرية في البراءة من معظم الصحابة. للمزيد ينظر: سليمان عبد الله السلومي، **أصول الإسماعيلية: دراسة-تحليل-نقد** (الرياض: دار الفضيلة، 2001).

(5) الزيدية: طائفة من الشيعة، منسوبة إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، لا تتبرأ من معظم الصحابة، وتقول بالأصول الخمسة الاعتزالية المعروفة، وتعتقد أحقية علي بن أبي طالب بالخلافة، مع عدم البراءة من الشيخين أبي بكر وعمر عند طائفة، ومع البراءة منهما عند طائفة أخرى. للمزيد، ينظر: ماجد بن علي بن أحمد الحكمي، "الزيدية: أصولهم وتاريخهم وعقائدهم"، **مجلة الجامعة العراقية**، ج 3، العدد 44 (2019).

(6) الإباضية: فرقة منسوبة إلى عبد الله بن إباض، تتفق مع المعتزلة في بعض الأصول. للمزيد ينظر: صابر طعيمة، **الإباضية عقيدة ومذهبًا** (بيروت: دار الجيل، 1986).

(7) اليزيديون: طائفة ليست معدودة في دائرة الإسلام، تقول بتناسخ الأرواح. ينظر: أحمد تيمور باشا، **اليزيدية ومنشأ نحلتهم** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).

الفقهاء - قديمًا وحديثًا - قبول في قلوب عامّة الناس - فضلًا عن طلّاب العلم والخطباء والدعاة وشيوخ العلم - وتأثير يوجّه تفكيرهم وسلوكهم في العلاقة بالمختلف قربًا وبعدًا، ومحبةً وبغضًا. ولا أدلّ على هذا من انتشار البرامج الدينية كبرامج الفتاوى وغيرها، ورواجها رواجًا واسعًا في القنوات الفضائية، وفي الصحف السيّارة، والقنوات "الطائفية" المتخصصة، التي تسعى لنشر مذاهبها، ونقض المذاهب التي تخالفها، برفق أو بعنف، والتي يتابعها ملايين الناس ويتأثرون بها.

تعتمد تلك الخطابات الدينيّة التي تؤثر في الناس على أقوال الأئمة السابقين، والأعلام الماضين وفتاواهم، غافلةً عن السياقات التاريخية التي وردت فيها تلك الآراء وتلك الفتاوى، وعن الأوضاع الاجتماعية التي صدرت فيها، وعن النزاعات التي ساهمت في إنتاجها.

في هذا السياق، يُطرَح اسم ابن تيمية الحرّاني الملقّب بـ "شيخ الإسلام"، والذي تعود إليه الحركات الإسلاميّة "السنيّة" عمومًا، والحركات الجهادية خصوصًا، إضافة إلى كثير من الفقهاء والعلماء التقليديين، يستلهمون أقواله، ويعودون إليها، ويستشهدون بها ويستدلّون، وعن آرائه في فتاواهم يصدرون، غافلين عن "راهنيّته" في زمانه، وتأثره في كثير من أحكامه على الآخرين بأحوال عصره، وسياقه السياسي والاجتماعي.

مرّت البلاد العربية بما يسمّى مرحلة "الصحوة الإسلامية"، مرورًا بحرب أفغانستان، وما تلاها من أحداث سياسية مدوية، وما نتج منها من تيارات إسلامية مختلفة، توالدت وتكاثرت و"باضت" و"فرّخت"، حتى هذه الأيام، وكان لها حضور قوي في أفغانستان، ثم العراق، والصومال، وسورية، وليبيا، ومصر، والسعودية (بطبيعة الحال). ليس هذا فقط، بل إن دولة كالسعودية إنما قامت ونشأت على يد جماعة سلفية بنسختها الوهّابية (رغم محاولات التحرر الأخيرة، وهذه يلزمها دراسة موضوعية مستفيضة). وتلك التيارات كلها ترجع في فكرها الديني إلى ابن تيميّة، وتفسّره بطريقتها الخاصة. وتختلف فيما بينها إلى درجة التكفير المتبادل، بل الاقتتال في بعض الأحيان (كما جرى بين جبهة النصرة والدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش" في سورية مثلًا، والأمثلة غير ذلك مشهودة).

تعتمد عامّة تلك التيّارات فتاوى ابن تيمية ضد الآخر المختلف، سواء أكان هذا المختلف قريبًا (أي داخل دائرة الإسلام كالأشاعرة والشيعة والمعتزلة)، أم خارج دائرة الإسلام (كاليهود والنصارى). ويتنازع أتباع ابن تيمية في فهم كلامه، ولا سيّما أن من فتاواه ما يوحي بالتناقض، فنجده تارة يصف بعض الشيعة بأنهم "أكفر من اليهود والنصارى"، فيقول مثلًا: "وأما عصمة الأئمة فلم يقل بها إلا كما قال الإمامية والإسماعيلية. وناهيك بقول لم يوافقهم عليه إلا الملاحدة المنافقون، الذين شيوخهم الكبار أكفر من اليهود والنصارى والمشركين [يعني الإسماعيلية]. وهذا دأب الرافضة دائمًا يتجاوزون عن جماعة المسلمين إلى اليهود والنصارى والمشركين في الأقوال والموالاة والمعاونة والقتال وغير ذلك"[8]. وهذا كلام يوحي، وإن لم يصرّح، بالتكفير، وهو في حق "شيوخهم الكبار"، كما يظهر من النص.

لكننا نجده يقول كلامًا مناقضًا لهذا في موضع آخر فيقول: "كل من كان مؤمنًا بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو خير من كل من كفر به؛ وإن كان في المؤمن بذلك نوع من البدعة، سواء كانت بدعة الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية أو غيرهم؛ فإن اليهود والنصارى كفار، كفرًا معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام. والمبتدع إذا كان يحسب أنه موافق للرسول صلى الله عليه وسلم لا مخالف له لم يكن كافرًا به، ولو قدر أنه يكفر فليس كفره مثل كفر من كذب الرسول صلى الله عليه وسلم"[9].

تعمَد التيارات المتعارضة والتي تنتسب إلى ابن تيمية إلى "الانتقاء"، فتختلف فيما بينها أحيانًا، فمن يرى أن ابن تيمية يكفّر عموم الرافضة، يختار ما يلائمه ويغمض العين عن غيره، ومن يريد ابن تيمية لا يكفّر أحدًا من أهل القبلة يغمض عينيه عن تكفيره للفارابي وعبد الحق بن سبعين والتلمساني.

ولا يقتصر الأمر على أتباع ابن تيمية في الانتقاء والنزعة غير التاريخية في القراءة، بل يشمل ذلك خصومه أيضًا. فبعضهم يتجاهل ما ذكره ابن تيمية، مثلًا،

(8) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 3 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ص 374.

(9) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 516.

من أن الرافضة "فيهم خلقٌ مسلمون ظاهرًا وباطنًا"[10]، مع كون الشائع في عموم "الرافضة"، كما هو مشاهَد معلوم، الحج إلى المشاهد، وممارسة البدع في زيارة القبور والاستغاثة والتوسل[11]، وغيرها من "البدع" و"الشركيات"، ويصرّ على أن ابن تيمية "يكفّر" الرافضة جميعًا بأعيانهم اعتمادًا على أقوال أخرى، سبق ذكر بعضها، أو أنه يكفّر علماءهم دون عوامهم.

كما نجد الخلاف في تفسير ابن تيمية وفهمه يبلغ عند أتباعه أنفسهم حدّ التفسيق والتبديع، فنجد مثلًا بعض السلفيين يبدّعون ويفسّقون كل من ينتقد وليّ الأمر، ويعدّون ذلك خروجًا على الحاكم، بينما يخالفهم السلفيون الجهاديون، ويرون وجوب الخروج بالسلاح على الحكّام الذين لا يطبّقون الشريعة. وكلا الفريقين "ينتقي" من كلام ابن تيمية ما يوافقه، حتى كأن هناك أكثر من ابن تيمية واحد، أو كأن هناك عدة نُسَخ منه، تختلف باختلاف قارئيه، وكلٌّ يزايد على أخيه في الفهم!

تفتقر المكتبة "العربية"، على حدّ علمي، إلى الدراسات التي تعالج أفكار ابن تيمية وآراءه في إطار تاريخي، اجتماعي وسياسي، أي في محاولة "فهم ابن تيمية" بعيدًا عن التأطر بالمذهبية والطائفية، وبعيدًا عن الردود القائمة على اختلاف الفرق والطوائف، وثقافة الردود العقائدية، وإخراج أقواله من سياقاتها السياسية والاجتماعية؛ أي إن المكتبة العربية، كما أزعم، في حاجة إلى "نظرة جديدة" تستلهم "المنهج التاريخي" في دراسة ابن تيمية؛ فما عالجه الرجل من آراء كان مقيدًا بعصره، مرتبطًا بسياقه، ولا بدّ لفهم أقواله حق الفهم من النظر إلى زمانه، وما جرى فيه من صراعات سياسية واجتماعية، كانت دافعًا إلى أن يكتب مؤلفاته الكثيرة، والتي كانت في معظمهما ردودًا على المخالفين، أي إن عامة مؤلفات ابن تيمية كانت مناسباتية - إن صح التعبير - وسياقية، وذوات أسباب ودوافع مرتبطة بأحداث، وليست على طريقة المدرسيين الهادئين الذين ليس هدفهم إلا تقديم منهج دراسي، يشرحون فيه متنًا، أو يحشّونه، أو يعلقون عليه.

بعبارة أخرى؛ ربما نكون في حاجة إلى بحث يحرر ابن تيمية من عصرنا، أو ربّما يحرر عصرنا منه، ويضعه في عصره وسياقه، من أجل مقاربةٍ أَدَقَّ لفهمه، ثم

(10) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج 2، ص 452.
(11) فتأمّل!

تجاوز ما ينبغي تجاوزه مما لا يصلح في زماننا من آرائه، فلكل زمانٍ مشكلاته الخاصة به، مع الحرص على الابتعاد عن الدخول في الردود الكلامية والعقائدية، فليس هذا ما يهم في هذه الدراسة، ولا سيما أن هذه الكتب تفيض عن الحاجة جدًا، ولا جديد فيها.

منهجيًا تردّدت بين طريقتين؛ أن أحقّب حياة ابن تيمية، ثم أسير وفق ذلك التحقيب، حاشدًا الآراء على وفق حوادث تلك الحقب، لكنني وجدت أن هذه الطريقة أشبه باقتحام غابة أُنُفٍ، ملتفة الأغصان، متشابكة الفروع، ذلك أنْ ليس كل ما كتبه ابن تيمية في الإمكان معرفة تاريخه، إلا الأقل من مؤلفاته، وهكذا لن تكون مقاربتنا أقرب إلى الدقة. ثم إن من يمعن في قراءة ابن تيمية لا يجد انقطاعات لافتة أو جوهرية في مسيرته العلمية، وفي بنية آرائه الفلسفية والكلامية. نعم، هناك تطورات يمكن رصدها، لكنها غير جوهرية. لذا اخترتُ طريقة أخرى؛ أن أخصص فصلًا من الدراسة لتأريخ حياته، يرصد تشابك علاقاته السياسية والاجتماعية، والأجواء السياسية والاجتماعية التي أحاطت به، وتفسير سجناته المتعددة، ولم أر ذلك إلا لأسباب سياسية اجتماعية، كان ابن تيمية فيها فاعلًا، وله أنصار من الأمراء وذوي السلطة، والأتباع المحبّين، في صراع مع مجموعات أخرى لأمراء ومعهم من يميل إليهم من العلماء، وسترى ذلك وأنت تقرأ. يضاف إلى هذا تأريخ آخر لأبرز الطوائف في زمنه، التي خاض معها سجالاته الغزيرة، لنفهم كيف وصلت الحال إلى ما كانت عليه في زمنه، كلٌّ في موضعه من الدراسة. ذلك ليرى القارئ تطورات الأحداث في خطوطها العريضة، ويفهم ماذا فعلت هاتيك الطوائف، ويفهم لِما اتخذ ابن تيمية منها مواقفه.

جمعتُ المعلومات "التاريخية" المتعلقة بالظروف السياسية والاجتماعية، في عصر المماليك وربما قبله بقليل؛ فأشرت إلى ما يتعلق بالبحث من تاريخ العصر المملوكي، في صراع المماليك مع "الصليبيين"، ومع "الإسماعيلية الباطنية"، ثم في صراعهم مع "التتار الاثني عشرية" في دولتهم الإيلخانية. ورصدت مرحلة "نهوض" أهل السنّة، منذ أبي حامد الغزالي حتى عصر ابن تيمية، عبر نشوء "المدارس" السنيّة التي كانت أشبه بالمحاضن الأيديولوجية التي هدفها في الأساس مواجهة الباطنية والصليبيين. وذلك بجمع الأخبار التاريخية من مظانّها، من كتب التاريخ وغيرها، كل ذلك في موضعه الذي رأيتُه ملائمًا.

ولا بد من العودة إلى كتب ابن تيمية نفسه، وإلى كتب معاصريه، لجمع أقواله وآرائه في المخالفين من المسلمين وغير المسلمين، وربطها بأحداث زمانها، وصراعاته السياسية، فلا يمكننا فهم آرائه في التتار مثلًا (وكانوا شيعةً حديثي عهد بإسلام)، من دون أن نفهم الصراع الذي كان قائمًا ذلك الوقت بين الدولة "الإيلخانية" التترية الشيعية ودولة "المماليك" الأشعريّة السنيّة، وما كان بين الدولتين من حروب، حتى إن التتار هاجموا دمشق (بلد ابن تيمية)، وقتلوا الآلاف من الحنابلة في جبل "الصالحيّة". وكذا لا يمكننا أن نفهم موقفه من "النصيرية" من دون أن نفهم أنهم كانوا متعاونين مع التتار والصليبيين ضد المماليك[12].

أما منهج ابن تيمية فلا بد من جمع القول إلى شبيهه، والرأي إلى نظيره، ثم مقارنة ذلك بمواقفه العملية، وتسجيل أي تناقض واضح، والتنبيه إليه، على الطريقة التقليدية الاستقرائية التي تَعلمُها.

وعلى الرغم من كثرة المؤلفات عن ابن تيمية ومواقفه من المختلف الديني القريب (كالأشعرية والمعتزلة والشيعة وغيرهم)، والمختلف الديني البعيد (كاليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم)، فهناك فجوة علمية متمثلة في عدم وجود دراسة تتناول ذلك بربطه بالسياق التاريخي العام والخاص. فلم أجد - على قدر وسعي واجتهادي - دراسات عربية مختصة بالموضوع المبحوث فيه؛ أي دراسة آراء ابن تيمية في المختلفين دينيًا، وربطها بسياقها الزماني، وتفسيرها تاريخيًا، وإن كان يوجد مثل ذلك لمامًا في ثنايا بعض الكتب والدراسات.

ولئن كانت الدراسات التي تناولت ابن تيمية مما يصعب حصره وإحصاؤه، فإني أزعم، وفق تتبعي واطلاعي، أن شيئًا منها لم يتناول موقفه من "المختلف" بما هو مختلف، وما درجات الاختلاف، وكيف رتّبه ابن تيمية قربًا من "أهل السنّة" (أهل السنّة بحسب معاييره)، وبعدًا، والأسباب التاريخية والسياقية والاجتماعية وراء ذلك. بل كان هم تلك الدراسات بيان موقفه "العقائدي التفصيلي" من المختلفين كالأشاعرة، والمعتزلة، والشيعة، والفلاسفة، والمرجئة، والصوفية، واليهود والنصارى، في سياق "الردود" العقائدية، التي تهدف إلى بيان "حقيّة" مذهب السلف الصالح وأهل السنّة

---

(12) لمزيد من التوسع، ينظر: رشيد الدين فضل الله الهمذاني، **جامع التواريخ: تاريخ غازان خان**، ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000).

(أي مذهب ابن تيمية)، و"بطلان" مذاهب الخصوم، أي إنها كتب "عقائدية" مشغولة بالرد والنقض العقائدي، وتعدّ امتدادًا لثقافة "الرد على المبتدعة" ببيان "عقيدة أهل السنّة" وإظهار "ضلال المنحرفين"، أو بيان كفر اليهود والنصارى. وعلى الرغم من أن تلك الدراسات لا تخلو من فائدة، فإنها ليست مخصصة لتحديد منهج ابن تيمية "الكلّي" مع المختلف عمومًا، ومواقفه "الجزئية" في ضوء عصره وظروفه.

نجد مثلًا دراسة عبد الرحمن بن صالح المحمود بعنوان **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**[13]، والتي خصصها لموقف ابن تيمية من الأشاعرة تحديدًا، ولبيان آرائه التفصيلية من عقائد الأشاعرة دون غيرهم، أي إن هذه الدراسة تنتمي إلى الدراسات "العقائدية"، إذ لم تعن برصد الأسباب التاريخية والسياسية، تفسيرًا لمواقف ابن تيمية التفصيلية منهم. وقد قدّم المحمود في هذه الدراسة تمهيدًا لما سمّاه "السلف ومنهجهم في العقيدة"، أي إنه ينطلق أساسًا من افتراضه أن هناك "عقيدة للسلف الصالح" محدّدة المعالم، هي الحق، وأن الأشاعرة، في الجملة، ليسوا على هذه العقيدة في بعض أصولها، أي إنهم منحرفون عنها، وبعد هذا التمهيد، يعمد المؤلف إلى إيضاح مواطن "الخلل" في عقيدة الأشاعرة، ويتجلى هذا في الفصول الثاني والثالث والرابع من الباب الأول في هذا الكتاب. أما الباب الثاني الذي يعرض فيه موقف ابن تيمية من الأشاعرة، فيخصص الفصل الأول منه بالجوانب الإيجابية في عقيدة الأشاعرة، ويخصص الفصل الثاني في بيان منهجه العام في "الرد" على الأشاعرة، ويجعل الفصل الثالث للرد التفصيلي عليهم في عقائد الألوهية، والأسماء والصفات، وعلاقة العقل بالنقل، والإرجاء وغير ذلك.

من الرسائل، التي اهتمت بموقف ابن تيمية من المخالفين، مثلًا رسالة أحمد بن محمد بناني المعنونة **موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية**[14]، وهي تتناول ما جرى بين ابن تيمية وطوائف الصوفية في عصره من مناقشات وردود، وتبيّن موقفه الاعتقادي منها، وهي أيضًا لا تخرج عن ثقافة "الردود". أشير هنا كذلك إلى دراسة مصطفى حلمي بعنوان **ابن تيمية والتصوف**[15]، التي كانت للحديث عن

---

(13) عبد الرحمن بن صالح المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة** (الرياض: مكتبة الرشد، 1995).
(14) أحمد بن محمد بناني، **موقف ابن تيمية من التصوف والصوفية** (جدة: دار العلم، 1986).
(15) مصطفى حلمي، **ابن تيمية... والتصوف** (القاهرة: دار الدعوة، 1982).

موقف ابن تيمية من التصوف نفسه، ولكنها لم تكن مخصصة للجوانب التاريخية والسياقية.

ومن الدراسات كذلك دراسة بعنوان "موقف ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة"[16] لقدرية شهاب الدين، وهي كسابقاتها، مختصة بثقافة "الردود" التفصيلية على عقائد المعتزلة، وليست لبيان منهج ابن تيمية الكلي من "المختلف" عمومًا، وكيفية التعامل معه، فضلًا عن ربط ذلك بأسباب موضوعية تعود إلى التاريخ.

أما دراسة عبد الله بن إبراهيم الشمسان، وعنوانها **موقف ابن تيمية من الرافضة**[17]، فمخصصة لردود ابن تيمية على الاثني عشرية، في عقائدهم في الألوهية، وفي موقفهم من الصحابة، وهي في إطار الردود بين أهل السنّة والشيعة، وليس فيها ربط ذلك بسياق عصره وظروفه كما نتوخى في دراستنا.

وعلى النسَق السابق تأتي دراسة عبد الله بن محمد السند بعنوان **آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد**[18]، وقد خصصها لمناقشة قضايا الإيمان عند المرجئة بحسب وجهة نظر ابن تيمية.

وقد كتب عبد الفتاح أحمد فؤاد كتابه **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**[19]، وخصص الباب الأول للحديث عن موقف ابن تيمية من المتكلمين، ولكنه جعل فصول الكتاب مخصصة لـ"ردوده" العقائدية على الأشاعرة والمعتزلة والشيعة، من دون التعريج على الأوضاع التاريخية والسياسية.

أما الباب الثاني فجعله لموقف ابن تيمية من الفلاسفة، ولم يتجاوز كذلك الردود "العقائدية"، وهو خارج محل بحثنا. وقُل مثل هذا في الباب الثالث الذي خصصه لردوده على الصوفية.

---

(16) قدرية شهاب الدين، "موقف ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة"، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1985.

(17) عبد الله بن إبراهيم الشمسان، **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الرافضة** (الرياض: دار الفضيلة، 2004).

(18) عبد الله بن محمد السند، **آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد** (الرياض: دار التوحيد للنشر، 2007).

(19) عبد الفتاح أحمد فؤاد، **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي** (الإسكندرية: دار الوفاء، 2001).

ألف أحمد بن عبد العزيز الحليبي كتابه بعنوانٓ **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية**[20]، وهو، كما هو واضح من العنوان، للحديث عن قواعد كلية لابن تيمية في حكمه على "المبتدعة" (أي المختلف القريب)، وهو قريب من موضوعنا، لأنه الوحيد الذي يتكلم على قواعد ابن تيمية في الحكم على فريق من المخالفين "هم المبتدعة"، لكنه أيضًا لم يلتفت إلى السياقات التاريخية التي ستحضر بكثافة في دراستنا، ولا سيّما في الفصل الأول.

نجد كذلك رسالة بعنوان "جهود الإمامين ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود"[21]، لسميرة عبد الله بكريناني، وهي تدخل أيضًا في ثقافة الردود وبيان الشبهات والضلالات.

ورسالة بعنوان "موقف ابن تيمية من النصرانية"[22]، لمريم زامل، هي كذلك مخصصة لرأيه في ديانة النصرانية، وموقفه العقائدية منها، مجردة من ذكر العوامل السياسية والتاريخية التي جعلته يطلق بعض الفتاوى عن النصارى.

أما دراسة عائض الدوسري بعنوان **موقف ابن تيمية من الآخر**[23]، فعلى الرغم من كون عنوانها ذا صلة بموضوع الدراسة، فقد غلبت عليها نزعة إطرائية مديحية، دفاعية، غير موضوعية، انتقائية، فوق أنها لم تعن بذكر تأثير الأحداث في مواقفه، فكانت بهذا الانتقاء والاجتزاء تنتمي، بوجهٍ ما، إلى المتخيَّل.

ولا يفوتني هنا كتاب محمد أبو زهرة بعنوان **ابن تيمية: حياته وعصره - آراؤه وفقهه**، وقد عرض فيه لجانب من حياته، بشيء من التحليل، وأفاض في ذكر أحوال عصره الاجتماعية والسياسية والعلمية لكنه لم يربط كتبه ولا فتاواه ولا مواقفه

---

(20) أحمد بن عبد العزيز الحليبي، **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية** (الرياض: دار الفضيلة، 2001).

(21) سميرة عبد الله بكريناني، "جهود الإمامين ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1992.

(22) مريم زامل، "موقف ابن تيمية من النصرانية"، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1985.

(23) عائض الدوسري، **موقف ابن تيمية من الآخر: موقف ابن تيمية النظري والعملي-العقدي والأخلاقي من المخالفين وموقف المخالفين من الآخر**، ط 2 (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2007).

التفصيلية بتواريخها، إلا في القليل، كوقعة جبل كسروان مثلًا[24]، إضافة إلى أنه لم يعد إلا إلى ابن كثير في الغالب.

لعبد الحكيم أجهر رسالة بعنوان "التأسيس الفلسفي للتسامح في الإسلام، ابن تيمية نموذجًا"[25]، لها صلة بموضوع هذه الدراسة، وإن كان من وجهة نظر فلسفية عامة، غير تفصيلية، رأى فيها أن لابن تيمية أفكارًا أخذها من محيي الدين ابن عربي الحاتمي، وأنها "بقيت في جوهرها أفكارًا تجعل من التسامح إلزاميًا إزاء أي فكرة أو عقيدة أخرى" [كذا]. واستند في ذلك إلى أدلة، منها قول ابن تيمية بمشيئة الله الكونية، التي اقتضت أن يكون في العباد كفار ومؤمنون، ليستنتج بعد هذا أن "الإسلام [...] درب من جملة دروب أخرى يعتقد فيها الناس، والله أقرّ كل هذه الدروب وأرادها بالمشيئة العامة والقدر الأول"! (أي إن أجهر هنا يجعل ابن تيمية مُجبِرًا، ومن هنا فهو متسامح فلسفيًا مع "أي فكرة أو عقيدة" كما يقول)، ولا أظن أن هذا الكلام في حاجة إلى أي ردّ، ويكفي في ذلك الإحالة على كتب ابن تيمية، ليكتشف القارئ إن كان الشيخ "متسامحًا" مع هذه الدروب أم لا! وحسبي أن أقول في تعليق وجيز إن هذا الكلام ضرب من "الإغراب"، أي الإتيان بالغريب! وإلا فأين نضع تأصيلات عقوبة المبتدع والداعي إلى البدع كما طبقها ابن تيمية عمليًا في بعض الحالات؟ ثم يزداد إغراب أجهر حين يصرّح بأن ابن تيمية متشدد في التكفير، ويقر بأن هذا حقيقي! أي إنه "تكفيري"، ولكن تكفيره إنما يعود "لأسباب سياسية غالبًا"، ويؤكد الالتفات إلى تلك النظرية التسامحية في فكره. إن لم يكن هذا تناقضًا بيّنًا فلا أدري ماذا يسمّى؟

أستحضر هنا أيضًا كتاب عبد المجيد المشعبي **منهج ابن تيمية في مسألة التكفير**، الذي خصصه لهذه النقطة بالذات، وبالتفصيل، فذكر أنواعًا من الكفر، ومنهج ابن تيمية في التكفير، وتفريقه بين المطلق والمعيّن، ثم الفرق التي لم يكفّرها، ثم الفرق التي كفّرها، وهكذا. ولم يعن بالجوانب التاريخية والسياقية إلا لمامًا. ومسألة

---

(24) محمد أبو زهرة، ابن تيمية: **حياته وعصره - آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1991)، ص 41.

(25) عبد الحكيم أجهر، "التأسيس الفلسفي للتسامح في الإسلام، ابن تيمية نموذجًا"، **إيلاف**، 18/ 1/ 2012، شوهد في 8/ 3/ 2023، في: https://bit.ly/3yqyKkM

التكفير حاضرة في كتابنا هذا، من دون شك، ولكنها ستكون مسألة جزئية، مشمولة في مسائل أخرى غيرها تكوّن موقف ابن تيمية من المختلف الديني. غير أن في كتاب المشعبي مجازفات، منها مثلًا أن ابن تيمية يكفّر الاثني عشرية[26]، ويجعلهم ضمن الطوائف التي يكفّرها. وسيأتي في دراستنا هذه ما يقطع بخلاف هذا الادعاء.

ولحمدي بن حميد القريقري كتاب بعنوان **قواعد ابن تيمية في الرد على المخالفين**[27]، وليس له علاقة بالموقف من المختلف الديني، وإنما هو منحصر في القواعد والعقلية والشرعية التي يوظّفها ابن تيمية في "الاحتجاج" على المخالفين، ومناظرتهم. ففي جداله مع الوثنيين ينطلق من مقولات وقواعد يقيم عليها احتجاجه، مثل أن "الألوهية تتضمن الربوبية، والربوبية تستلزم الألوهية". ومع النصارى مثلًا ينطلق من قواعد مثل "أن كل شيئين اتّحدا فإنهما يصيران جوهرًا ثالثًا وأقنومًا ثالثًا وطبيعة ثالثة". وهكذا دواليك. ولا علاقة لهذا ببحثنا ودراستنا.

من الكتب المهمّة أيضًا، كتاب المستشرق الفرنسي هنري لاوست بعنوان **نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع** ولا سيما الجزء الأوّل منه[28]، فقد تناول البيئة التي نشأ فيها ابن تيمية تناولًا عميقًا، وبتفاصيل دقيقة، ووضع يده على كثير من الجوانب التاريخية والاجتماعية والسياقية في عصره، لكن، أيضًا، من دون أن يتعمد ربط أقواله بتلك الحوادث، ومن دون أن يفصّل في آرائه وفتاواه ومواقفه تجاه المختلف القريب والبعيد، كما أروم بهذه الدراسة.

أذكر أيضًا كتاب الشيخ أبي الحسن الندوي **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**[29]، الذي خصصه مؤلّفه للحديث عن جوانب التجديد في فكر ابن تيمية، في العقيدة وفي الفقه، وغير ذلك من الجوانب الإصلاحية، غير أنه ليس مسيس الصلة بموضوع بحثنا.

(26) عبد المجيد المشعبي، **منهج ابن تيمية في مسألة التكفير** (الرياض: أضواء السلف، 1997)، ص 349، 435.

(27) ينظر: حمدي بن حميد القريقري، **قواعد ابن تيمية في الرد على المخالفين: اليهود-النصارى-الفلاسفة الفرق الإسلامية** (الرياض: دار الفضيلة؛ المنصورة: دار الهدي النبوي، 2011).

(28) هنري لاوست، **نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق مصطفى حلمي (القاهرة: دار **الاقتصاد**، 1997).

(29) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام** (دمشق: دار القلم، 2002).

ولقد سبق أن خاض مؤلف هذه الدراسة تجربة التعامل مع فكر ابن تيمية في كتابه **نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا**[30]، وهو كتاب نقدي شامل لمذهبه في التوحيد والقدر ونظرته تجاه غير المسلمين و"المبتدعة"، وفي علاقة العقل بالنقل. لكنه أيضًا لم يعن بالتاريخ، أي إنه يدخل في إطار كتب "الردود" العقائدية، وبالطريقة التقليدية في نقد النصوص والرد عليها؛ فلم يلتفت، في الكتاب المشار إليه، إلى الجوانب التاريخية، ولم يسلط الاهتمام على الظروف والسياقات السياسية والاجتماعية التي كانت سببًا لكثير من آرائه وفتاواه. وهذا، بعد مرور أكثر من عقد على تأليف الكتاب، اعتراف بالتقصير، لعدم اعتنائه بالمنهج التاريخي، وأهمية قراءة الأفكار في عصرها، لفهمها على نحو أوضح. ولقد غيّرت بعض آرائي بعد عشر سنين كاملة من تأليف ذاك الكتاب، ولعلي أقدّم في هذه الدراسة قراءة لا تخلو من جدّة، في الموضوع المبحوث.

ومن أهم الكتب التي هي وثيقة الصلة بموضوع البحث دراسة جمال باروت بعنوان **حملات كسروان: في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية**[31]، وقد أفدت من هذا الكتاب، بل له الفضل في تنبيهي إلى القراءة التاريخية. غير أن هذا الكتاب، على الرغم من صلته الشديدة بموضوع البحث، كان منصبًّا على هوية جبل كسروان (والذي هو حاليًا في لبنان) وكان يقيم فيه خليط من الشيعة من الاثني عشرية والنصيرية والدروز، ولابن تيمية معه قصة سترد في هذه الدراسة. ولم يتطرق هذا الكتاب إلى شيء آخر غير جبل كسروان والكسروانيين وبعض فتاوى ابن تيمية، في حين تحرص دراستي هنا على توسيع أفق البحث لتشمل المختلف القريب والبعيد كليهما بجميع أطيافهما الفاعلة في عصره.

من الكتب التي أفدت منها كذلك، كتاب **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**[32] لعزمي بشارة، ولا سيّما من حيث القراءة التاريخية، وإن كان ما اهتم به بشارة هو السلفية على نحو عام، وفي الزمن المعاصر تحديدًا، ولم يغفل بعض الفروق بين السلفيات، من وجهة نظر سوسيولوجية وسياسية.

---

(30) رائد السمهوري، **نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا** (لندن: دار طوى، 2010).

(31) محمد جمال باروت، **حملات كسروان: في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(32) بشارة.

أما الدراسات الأجنبية، فهناك دراسة اتبعت جانب التحليل النفسي لابن تيمية[33] يمكن ترجمتها بـ: "هل كان في عقل ابن تيمية لوثة؟"، لدونالد ليتل (Donald Little)، لكنّ الفجوة العلمية فيها تتلخص في أنها اكتفت بالجانب النفسي لابن تيمية، ولم تذكر الجانب التاريخي ولا الظروف والسياقات الاجتماعية، ولم تتناول أصلًا موقفه من المختلف الديني القريب والبعيد، وهي دراسة مفيدة على أي حال، وأساسها الرد على دعوى ابن بطوطة أنه رأى ابن تيمية، ووصفه بأنه "ذو لوثة".

غير أن لليتل ذاته دراسة أخرى أمسّ بالموضوع المشار إليه[34]، ونُشرت مترجمة بعنوان "اعتقالُ ابنِ تيميةَ وَدَلَالَتُهُ في التاريخِ والتأريخِ"[35]. وقد قدّم فيها آراء مفيدة حول مصادر اعتقاله، وقيمتها التاريخية، وفرّق فيها بين فئات المؤرخين الذين عاصروا أحداث النزاع بين ابن تيمية وخصومه، ولماذا ذكرتها فئة بالتفصيل، وفئة بالإشارة، وأعرضت فئة ثالثة عنها فلم تشغل بالهم في شيء. ولم يهتم ليتل، تقريبًا، إلا بهذا الجانب، لكن دراستنا أوسع من مجرد اعتقاله. هذا على الرغم مما في الدراسة المشار إليها من تحليل وفوائد ونظرات جديرة بالاهتمام. لكنها لا تتعلق بدراستنا.

هناك كتاب هو عبارة عن مجموعة دراسات لباحثين مختلفين بعنوان: *Ibn Taymiyya and his Times*[36]، شارك فيه كوكبة من الباحثين، قدّم كل منهم بحثًا عن ابن تيمية في وجه من الوجوه، وسأستفيد من بعض دراسات هذا الكتاب، في مواطن من الدراسة. لكنّها في مجموعها لم تتناول بالدرس التفصيلي مواقفه من المختلف الديني، وربط ذلك بالسياق التاريخي.

---

(33) Donald Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica*, no. 41 (1975), pp. 93-111.

(34) Donald Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, no. 3 (July 1973), pp. 311-327.

(35) دونالد ليتل، "اعتقال ابن تيمية ودلالته في التاريخ والتأريخ"، ترجمات، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ترجمة أحمد محمود إبراهيم، 19/ 4/ 2020، شوهد في 6/ 3/ 2021، في:
https://bit.ly/3ZwGrlG

(36) Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and his Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

سيكون من التقصير تجاوز الباحث الإنكليزي جون هوفر (Jon Hoover) المعدود من أهمّ المختصّين بابن تيمية في الأكاديمية الغربية هذه الأيام، والذي له بعض الكتب والدراسات عنه، ومن ذلك كتابه *Ibn Taymiyyah* ضمن سلسلة بعنوان Makers of the Muslim World، وهو كتاب موجَز تعريفي عن شخصيته وأهم أفكاره، أشار هوفر في مقدمته إلى ما قررناه وكررناه كثيرًا من أن "ابن تيمية ليس دائمًا كما يظهره محبّوه وخصومه في هذا العصر"[37]. وقد عرج في كتابه إلى التأريخ لأهم المحطات التاريخية في حياة ابن تيمية، وما ألّفه فيها، وهو مما لا يزيد فيه شيئًا ذا بال عن الدراسات العربية، وإن كان قد فسّر محنة ابن تيمية في فتواه في الطلاق تفسيرًا سياسيًا رجع به إلى أن الدولة كانت تأخذ عهود الولاء على المبايِعين بالطلاق، ولهذا رأت في فتواه إضعافًا لهذه العهود والمواثيق ودعوةً للاستهانة بها[38]، كما شرح بعض آرائه وفتاواه. غير أنه لم يعن بالتفصيل في المسألة التي نروم بحثها في هذه الدراسة.

شكرٌ وعرفان

لا يسعني في ختام هذه المقدمة التمهيدية إلا تقديم الشكر الجزيل لكل من ساعد وأعان وراجع وأفاد من أجل تصويب هذا البحث وإخراجه في أفضل صورة ممكنة.

أشكر عبد الله الغزّي المختص اختصاصًا دقيقًا بالسلفية والحنبلية خاصة، وبعلم الكلام والمقولات الاعتقادية الإسلامية عامّة، على ملاحظاته الذكية على الفصل الثاني من هذا الكتاب، وقد أفدت منها ممتنًّا. والشكر موصول لبلال البحر، الباحث في التراث الإسلامي، ومدارسِه، والذي أفادني بملاحظات مهمّة في الفصل الثاني من الكتاب. كما أسوق امتناني لمبارك الحثلان الحنبلي، العارف معرفة دقيقة بمذهب الحنبلية، وبمواطن الخلاف بينها وبين السلفية، على مساعدته الثمينة لي في الفصل الخامس. وكان لعدنان فلاحي المعتني بالفكر الإسلامي اقتراحات مشكورة لكتبٍ ودراسات أجنبية أفادتني في الدراسة. وكان للحوار مع معتز الخطيب أثر طيب

(37) Jon Hoover, "Introduction," in: Jon Hoover, *Ibn Taymiyyah*, Makers of the Muslim World Series (London: One World Publications, 2019).

(38) Ibid., p. 43.

وهذا شبيه بالتفسير التقليدي في ما يخص موقف السلطة العباسية من موقف الإمام مالك حين قرر أن يمين المكرَه لا تلزمه، فجرى له ما جرى، وذلك لأن السلطة ربطت فتواه بالتحلل من العهود التي كانت تأخذها على الناس في السمع والطاعة والبيعة.

في بلوغ استنتاجات مفيدة. ولمحمد الخطيب المختص بالعلوم الشرعية ملاحظاته النافعة. لكل أولئك الأصدقاء شكرٌ من القلب.

وللسادة الذين حكّموا كتابي وقرؤوه بعناية، وكانوا أسخياء بالملاحظات الدقيقة الذكية التي انتفعت بها، واقتنعت بأكثرها، امتنان خاص. ولا يفوتني هنا شكر الزملاء والمحررين في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات؛ الأساتذة المولدي العباسي، ونبيل مسعود، وعبد الوهاب السويسي، وتريز سركيس على جهدهم في تحرير الكتاب.

وأخيرًا، أشيدُ وأنوّه بإدارة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات التي وفّرت للباحثين أرضًا خصبة للإبداع والإنتاج، شجّعتهم وتشجّعهم عليهما، وتهتم وتُعنى بهما، مع الصرامة المنهجية التي لا مجال فيها لمجاملة وتحيّز، وكان لذلك فضلٌ كبير عليّ في طريقتي البحثية وأسلوبي الكتابي، وفق منهج علمي. إن مثل هذا لا يُقدَّر بثمن.

وبعد، فإني أعلن هنا، كما أعلن دائمًا، أني من أسرع الناس إلى تصحيح فكري، وتصويب منهجي، ومراجعة نفسي، ما إن يبدو لي واضحًا أني أخطأت، وما أيسر الاعتراف بالخطأ على طالبي الحقائق، الذين همُّهم، بصدقٍ، طلبُ الحقائق، وليس التحزّب والتعصب والتحيّز، أو الأنا المغرورة. والاعتراف بالحق فضيلةٌ لا تكاد توجَد اليوم إلا في القليل من الناس. اللهم اجعلنا من أولئك القليل.

تعيّرنا أنّا قليلٌ عديدُنا   فقلتُ لها إن الكرام قليلُ



الفصل الأول

الشيخ في قلب العاصفة

"أنا رجل ملّة، لا رجل دولة".

ابن تيمية

مقدمة

كُتبت عن ابن تيمية مئات الكتب من دون مبالغة، وسُكِب في كتابة سيرته حبرٌ كثير، لكنني سأقدّم سيرته هنا بطريقة تضعه وسط الأوضاع السياسية والاجتماعية في تاريخه وجغرافيته، أي في الشام ومصر، منذ أواسط القرن السابع الهجري حتى نهاية الثلث الأول من القرن الثامن، وفي شبكة علاقاته مع السلطة وقواها المتصارعة، وموقعه في هذا الصراع الداخلي، سالكًا سبيل الإيجاز قدر المستطاع، مع شيء من التحليل، بحيث لا يزيد الأمر على الحاجة. والهدف فهمُ شخصيته وسياق عصره التاريخي إجمالًا، من أجل تحقيق مقاربة معقولة لفهم آرائه ومواقفه في سياقها.

ولكي يكون التعريف بالشخصية وسياقها أقرب إلى الدقّة، أقتصر على كتب معاصريه الذين أرّخوا الأحداث في زمنه، وترجموا له، فإليها أعود أول ما أعود، ولا بأس، بعد ذلك، في الاستئناس بالكتب التي أُلِّفَت بعد عصره بمدّة قريبة، أي كتب الطبقة التي تلي جيله مباشرة؛ لقرب عهدها بعهده، ولتلقّيها على نحو مباشر، عمّن عاصره وشهد زمنه وأحداثه.

أولًا: ابن تيمية وآله

ولد تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن الشيخ شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشيخ مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن عليّ بن عبد الله الحرّاني ثم الدمشقي[1]، الملقّب بـ"شيخ الإسلام"[2]، في العاشر من ربيع الأول 661هـ[3] الموافق 21 كانون الثاني/ يناير 1263م. وكانت أسرته تعرف بـ"آل تيميّة"[4].

ينتمي ابن تيمية[5] إلى أسرة علمية حنبلية المذهب، فأبوه شهاب الدين عبد الحليم فقيه من فقهاء الحنابلة[6]، قرأ المذهب الحنبلي على والده الشيخ مجد الدين عبد السلام، ودرّس وأفتى وصنّف، وكان قاضي حرّان، وخطيبها، وتفقّه ابن تيمية عليه، توفي سنة 682هـ[7]، أي حين كانت سنّ ابنه 21 سنة.

وكان جدّه مجد الدين عبد السلام، أيضًا، شيخ الحنابلة في وقته، وانتهت إليه الإمامة في الفقه، وكان مقرئًا للقرآن، مختصًا بالقراءات، توفي سنة 652هـ بحرّان[8].

---

(1) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، تحقيق أكرم البوشي وإبراهيم الزيبق، ج 4، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ص 279-289؛ قارن بـ: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ج 33 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 209-210.

(2) وقد اعترض بعض معاصريه على هذا اللقب، واتّهم من يسمّي ابن تيمية شيخ الإسلام بالكفر، ومن أجل ذلك ألّف ابن ناصر الدين الدمشقي (ت. 842هـ)، كتابًا في الرد عليه. ينظر: محمد بن عبد الله بن محمد بن ناصر الدين الدمشقي، **الرد الوافر على من زعم بأنّ من سمّى ابن تيمية "شيخ الإسلام" كافر**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1980).

(3) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق طلعت فؤاد حلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001)، ص 4.

(4) والسبب في هذا أن جدّه محمد بن الخضر حجّ، وكانت له امرأة حامل، فوجد في منطقة يقال لها "تيماء" جارية طفلة قد خرجت من خباء، فلمّا عاد إلى حرّان وجد امرأته قد وضعت بنتًا، فرفعها وهو يقول: "يا تيميّة يا تيميّة"، فلُقّب بذلك. وذُكر سبب آخر: أن جدّه هذا كانت أمّه تدعى تيميّة، وكانت امرأة واعظة، فنُسب إليها. ينظر: ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 279-280.

(5) كلهم أبناء تيمية، لكنّي إذا أطلقت "ابن تيمية"، فلا أعني بها إلا شخصيّة الدراسة، تقيّ الدين أحمد بن عبد الحليم، ولأنه لا يقفز إلى الذهن إلا هو حين يقال: "ابن تيمية" على الإطلاق.

(6) ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 281، 282

(7) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 15 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ص 468.

(8) ينظر ترجمته في: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ج 23 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 291-293.

ومن آل تيمية فخر الدين محمد بن الخضر بن محمد بن علي بن عبد الله بن تيمية (ت. 622هـ)[9]، أي إنه عمّ مجد الدين جدّ ابن تيمية، وقد بنى فخر الدين بن تيمية مدرسة لتدريس المذهب الحنبلي في حرّان، وفيها انتهت إليه رياسة المذهب. وكان محبوبًا مقبولًا عند عامة الناس وخاصّتهم، وله منزلة في حرّان كبيرة[10].

أما والدة ابن تيمية فقد كانت امرأةً معروفة بالصلاح، وصفها ابن كثير بـ "الشيخة الصالحة"، واسمها ستّ النعم بنت عبد الرحمن بن علي الحرّانية، توفيت سنة 716هـ، وحضر جنازتها جمع غفير[11].

وله ثلاثة إخوة؛ أخوه لأمه، بدر الدين أبو القاسم محمد بن خالد، كان من أهل الفقه، ومن أهل التجارة كذلك، وكان يدرّس نيابة عن أخيه ابن تيمية، في المدرسة الحنبلية، وتوفي سنة 717هـ[12].

وله أخوان شقيقان؛ زين الدين عبد الرحمن بن عبد الحليم، موصوف بأنه من أهل الزهد والعبادة مع أنه كان تاجرًا، وقد لازم أخاه ابن تيمية، وبقي معه في السجن، حين اعتقله خصومه، توفي سنة 747هـ[13].

وشقيقه الآخر، شرف الدين عبد الله بن عبد الحليم، وصفه المترجمون بأنه فقيه وإمام وقدوة وزاهد، توفي قبل وفاة أخيه ابن تيمية بسنة واحدة، أي سنة 727هـ[14]. وقد كان نصيرًا لأخيه تقي الدين منافحًا عنه، ومع هذا كان ينقم عليه، ويكره منه أشياء لم يكن يرتضيها[15].

---

(9) المرجع نفسه، ج 22، ص 288-290.

(10) المرجع نفسه.

(11) إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 18 (بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997)، ص 159.

(12) ينظر ترجمته في: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ج 4 (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، ص 425.

(13) ينظر ترجمته في: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **معجم الشيوخ**، تخريج شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي، تحقيق بشار عواد ورائد يوسف العنبكي ومصطفى إسماعيل الأعظمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2004)، ص 214؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 267.

(14) ابن رجب الحنبلي، ج 4، ص 478.

(15) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **معجم الشيوخ الكبير للذهبي**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، ج 1 (الطائف: مكتبة الصديق، 1988)، ص 324.

ولد في بلدة يقال لها "حرّان"[16]. وتقع حرّان في منطقة حارّة، غليظة الهواء، وُسطَى بين شمال العراق وشمال الشام، وهي ملتقى ثلاث طرق؛ طريق الموصل في العراق، وطريق الشام، وطريق الروم (أي ما يعرف الآن بتركيا)[17]. ولأنها منطقة حدودية مع الروم، ولأنها ملتقى ثلاث طرق، سمّيت "ثغر حرّان"[18].

دخلت حرّان في الإسلام، فأسلم أهلها إلا قليلًا منهم، في وقت مبكّر، في زمن خلافة عمر بن الخطاب، على يد الصحابي عياض بن غنم[19].

وقد انتشر في حران المذهب الحنبلي. فمن الحرّانيّين الذين تلمذوا لأحمد بن حنبل مباشرة، سليمان بن المعافى الحرّاني[20]، وعليّ بن عثمان بن سعيد بن نفيل الحرّاني[21]. لكنّ المذهب بدأ ينتشر فيها حين دخلت في ولاية الفقيه والقاضي الحنبلي أبي يعلى محمد بن الحسين الفرّاء (ت. 458هـ)[22]، أي قبل منتصف القرن الخامس الهجري؛ إذ يذكر المؤرخون أن الفقيه الحنبلي أبا الفتح عبد الوهاب بن جبلة البغدادي، ثم الحرّاني، كان من تلاميذ أبي يعلى الحنبلي، وممّن تفقه على يديه، وولّاه أبو يعلى قضاء حرّان[23]. وكان القاضي ابن جبلة هو الذي نشر المذهب الحنبلي في حرّان، ومكّنه فيها؛ فقد كان ناشرًا للمذهب داعيًا إليه، وكان، إضافة إلى القضاء، مفتي حرّان وخطيبها[24]. كانت حرّان في زمان ابن جبلة تحت إمرة القائد الشيعي العربي مسلم بن قريش، فسلّمها ابن جبلة إلى قائد تركي "سنّي" يقال له: جبق، لأسباب مذهبية فيما يبدو، فهاجم مسلم بن قريش

---

(16) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 4.

(17) شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، ج 2، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1995)، ص 235.

(18) محمد بن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، ج 2 (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، [د. ت.])، ص 245.

(19) ينظر: محمد بن عمر بن واقد الواقدي، **فتوح الشام**، ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 117-119.

(20) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 1، ص 162.

(21) المرجع نفسه، ج 2، ص 229.

(22) المرجع نفسه، ص 199.

(23) ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 94-95.

(24) المرجع نفسه، ص 96.

حرّان، وقتل القاضي المشار إليه وولديه، وجماعة من الحنابلة وصلبهم جميعًا على سور المدينة[25]. كان ذلك سنة 476هـ[26]، وهذا يعني أن لحرّان علاقة غير جيّدة، ودموية، مع "الاثني عشرية" الشيعة. وكذا من حنابلة حرّان علي بن عمرو بن علي بن الحسن بن عمرو الحراني، أبو الحسن بن الضرير (ت. 488هـ)[27]، ومنهم علي بن عمر بن أحمد بن عمار بن أحمد بن علي بن عبدوس الحراني (ت. 559هـ)[28]، ومنهم حامد بن محمود الحرّاني (ت. 579هـ)، كان شيخ حرّان وخطيبها ومفتيها في زمنه[29]، وكان على علاقة وثيقة بالقائد المجاهد نور الدين زنكي، بنى مدرسة له يديرها ويدرّس فيها[30]، وكان من تلامذته فخر الدين بن تيمية، الذي سبق ذكره.

ولعل هذا ما يفسّر كون آل تيمية حنابلة؛ فقد نشؤوا في بيئة حنبلية، ولعلّ هذه المذبحة التي تعرّض لها حنابلة حرّان على يد الشيعي (الرافضي) مسلم بن قريش، بقيت ذكراها متوارَثة عند الحنابلة، وربّما كان هذا شيئًا مما يفسّر موقف ابن تيمية من "الرافضة".

شيء آخر هو أن حرّان كانت بلاد الصابئة[31]، إذ هي مركزهم الرئيس، وكان لهم فيها هياكل ومعابد[32]، ومذهبهم، كما هو مشهور في التراث الإسلامي، قريب من مذهب الفلاسفة، والفلاسفة مذكورون في كتب الملل والنحل في الطوائف غير المنتمية إلى الإسلام. لكن مع هذا، كانت حران شبه خالصة للحنابلة. وفي سنة 667هـ، هاجر آل تيمية إلى دمشق بسبب ظلم التتار، وكان ابن تيمية، في ذلك الوقت، طفلًا لم يتجاوز السابعة[33].

---

(25) المرجع نفسه، ص 97.
(26) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 16، ص 85.
(27) ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 197.
(28) المرجع نفسه، ج 2، ص 90.
(29) المرجع نفسه، ص 285.
(30) المرجع نفسه، ص 287-288.
(31) ياقوت بن عبد الله الحموي، ج 2، ص 235.
(32) المرجع نفسه، ص 22.
(33) ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 281.

ثانيًا: تأسيسُه المعرفي ونشأته العلمية

ذكر بعض المترجمين لابن تيمية أنه تلقَّى العلم على أكثر من مئتي شيخ[34]. ففضلًا عن والده، أخذ العلم عن الشيخ زين الدين أحمد بن عبد الدائم المقدسي، والشيخ شمس الدين الحنبلي، والقاضي شمس الدين بن عطاء الحنفي، والشيخ جمال الدين بن الصَّيرفي، ومجد الدين بن عَسَاكر، والنَّجيب المِقْداد، وغيرهم[35].

والملاحظ على هؤلاء الشيوخ الذين أخذ عنهم أنهم متنوعو المشارب؛ فمنهم حنابلة كأحمد بن عبد الدائم[36]، وشمس الدين الحنبلي[37]، وابن الصَّيرفي[38]. ومنهم حنفية كشمس الدين بن عطاء[39]. وشافعية كابن عساكر[40]، والنجيب المقداد[41].

ولا شك في أن هذا التنوّع كان مثريًا لابن تيمية منذ الصبا، ولعل لهذا التوسع المبكر سببًا في أنه وإن كان حنبلي المذهب[42]، فإنه أضحى مجتهدًا مطلقًا لا يلتزم المذهب الحنبلي في فتاواه[43].

---

(34) المرجع نفسه.

(35) ينظر أسماء هؤلاء الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن تيمية في: المرجع نفسه، ص 281.

(36) أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسيّ، أبو العباس، زين الدين (ت. 668هـ)، محدث، حنبلي. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، **الأعلام**، ج 1، ط 15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ص 145.

(37) هناك أكثر من فقيه حنبلي يلقب بـ"شمس الدين"، فمنهم شمس الدين محمد بن عبد الوهاب بن منصور، توفي في دمشق سنة 675هـ. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 296؛ ومنهم شمس الدين أبو الفرج المقدسي الحنبلي ولد سنة 606هـ، وتوفي في سنة 689هـ. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **المعجم المختص بالمحدثين**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة (الطائف: مكتبة الصديق، 1988)، ص 137. ولا أعلم أيهما المقصود.

(38) جمال الدين بن الصيرفي، هو يحيى بن أبي منصور بن أبي الفتح بن رافع الحرّاني الحنبلي (ت. 678هـ). الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 368.

(39) هو قاضي القضاة شمس الدين عبد الله بن محمد بن عطاء بن حسن بن عطاء (ت. 673هـ). المرجع نفسه، ص 262.

(40) مجد الدين بن عساكر، هو محمد بن إسماعيل بن عثمان بن المظفَّر بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين، الدمشقي الشافعي (ت. 669هـ). المرجع نفسه، ص 175.

(41) هو نجيب الدين المقداد بن أبي القاسم بن هبة الله بن علي بن المقداد القيسي الشافعي (ت. 681هـ). المرجع نفسه، ص 459.

(42) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق علي أبو زيد [وآخرون]، قدّم له مازن عبد القادر المبارك، ج 1 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1998)، ص 234.

(43) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 298.

برع في علم الحديث[44]، والعربية والنحو والفقه وأصوله وعلوم القرآن والتفسير وهو لا يزال في سن صغيرة[45]، وكان متبحرًا في أصول الدين ومعرفة أقوال المخالفين[46]، كما أتقن الرياضيات والحساب[47]، وقد ذكر معاصره الذهبي، المؤرخ والعلامة الشهير، أن له أكثر من ثلاثمئة مجلد من المؤلّفات[48].

ثالثًا: صفاته الشخصية

وُصِف بالذكاء المفرط منذ صغره، وبقوته في المناظرة والبحث منذ صباه، وأنه كان يناظر الكبار ويفحمهم[49]. وكان واسع الاطلاع والثقافة، له مشاركة في مختلف العلوم والفنون، وكتابُ تلميذه ابن القيّم الذي خصصه لسرد مؤلفاته يبين هذا[50]. وقد حكى عنه تلميذه الصفدي أشياء كثيرة تدل على تبحّره وسعة اطلاعه[51]، وقد نصّ الصفدي وغيره على علمه الفائق بالديانات والفرق (أي المختلف الديني البعيد والقريب)[52]. وفي الجملة، كان من العلماء والمثقفين الموسوعيين، وأي قارئ لكتبه يدرك هذا بأقل نظر. وكان مع علمه الغزير سريع الاستحضار للآيات والنصوص وأقوال السلف[53]، خطيبًا مفوّهًا، وفصيحًا بليغًا[54]، لا يتلعثم ولا يتردد[55].

---

(44) ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 281-282.
(45) المرجع نفسه.
(46) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق محمد عبد المعيد ضان، ج 1، ط 2 (حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972)، ص 175.
(47) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج 7 (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، ص 14.
(48) ابن حجر العسقلاني، ج 1، ص 175.
(49) ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 282-283؛ زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 276.
(50) محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط 4 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1983).
(51) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 7، ص 11.
(52) المرجع نفسه.
(53) المرجع نفسه؛ ينظر كذلك: ابن الوردي، ج 2، ص 277.
(54) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 7، ص 12.
(55) ابن الوردي، ج 2، ص 276-277.

عُرِف بالزهد والإعراض عن إغراءات الدنيا، ولم يقبل المناصب والأعطيات. عُرِض عليه قضاءُ القضاة، ومشيخةُ الشيوخ - وهما منصبان رفيعان - فلم يقبل بشيء من ذلك[56]. وُصِف بكرمه وسخاء يده[57]، وأنه كان عالي الهمّة لا يلتفت إلى سفاسف الأمور[58]. أُخِذ عليه أنه حادّ الطباع، وأنه لا يوارب ولا يداري[59]. وصفه ابن رجب الحنبلي بأن فيه "حدة قوية تعتريه في البحث، حتى كأنه ليثٌ حرِب"[60] أي كأنه أسد مهاجِم، وأن فيه "قلة مداراة" و"عدم تؤدة"[61]، أي عجلة وعدم تمهّل. وكذلك وصفه بعض تلاميذه ومحبّيه كالذهبي وغيره؛ إذ ذكر الذهبي أنه كان "تعتريه حدّةٌ في البحث، وغضب وشظف للخصم؛ تزرع له عداوة في النفوس، ونفورًا عنه". وأنه "لو لاطف الخصوم، ورفق بهم، ولزم المجاملة وحسن المكالمة؛ لكان كلمة إجماعٍ"[62]. مهمٌّ أن يُعلم هذا الجانب الذي يفسّر ما يجده قارئه من حدّة الأسلوب، والعنف في الهجوم على الخصوم، وهو ظاهر في مجمل مؤلفات ابن تيمية، ولا سيما في الردود، ككتابه **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، الذي وصف فيه خصمه الشيعي ابن المطهّر الحلّي[63] بصفات لا تليق في سياق الحجاج العلمي[64]. وقد تؤثّر شخصية العالم في طريقة طرحه، فيقسو في

---

(56) ابن رجب الحنبلي، ج 4، ص 498.

(57) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 192.

(58) الصفدي، **أعيان العصر وأعوان النصر**، ج 1، ص 236.

(59) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 7، ص 12.

(60) ابن رجب الحنبلي، ج 4، ص 507.

(61) المرجع نفسه.

(62) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **ثلاث تراجم نفيسة للأئمة الأعلام من كتاب ذيل تاريخ الإسلام**، تحقيق وتعليق محمد بن ناصر العجمي (الكويت: دار ابن الأثير، 1994)، ص 24.

(63) ابن المطهّر الحلّي (ت. 726هـ): الحسن - ويقال: الحسين - بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، جمال الدين، ويعرف بالعلامة: من أئمة الشيعة، وأحد كبار العلماء. نسبته إلى الحلة (في العراق) وكان من سكانها. الزركلي، ج 2، ص 227.

(64) من ذلك مثلًا وصفه ابن المطهّر الحلّي بأنه "الحمار الرافضي"، وأنه "أحمر من عقلاء اليهود". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 7 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ص 290. وهذا من باب الشتائم، وليس من باب الحجاج العلمي في شيء، وهذه الحدّة من المآخذ التي أُخذت على ابن تيمية في طرحه الفكري.

الردّ أو في الأحكام من دون داعٍ أو على أشياء ربما لا تستحق، ولعل هذا ما يفسّر لنا تفاوت آراء ابن تيمية تجاه الخصوم.

ووُصف ابن تيمية بالشجاعة وقوّة النفس، بحيث يلقيه هذا في مصاعب جمّة، وله في ذلك قصص مذكورة في سائر ترجماته(65).

رابعًا: مراحل حياته وأهم الأحداث التي عاصرها

يمكن تقسيم حياة ابن تيمية إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: مرحلة التأسيس، إن صحّ التعبير، وتبدأ منذ ولادته حتى سن الثانية والثلاثين، أي منذ سنة 661هـ إلى سنة 693هـ. المرحلة الثانية: مرحلة نشاطه الاجتماعي السياسي وتبتدئ منذ سنة 693هـ إلى سنة 705هـ. المرحلة الثالثة: مرحلة الامتحانات والسجون 705هـ وتنتهي بوفاته سنة 728هـ. ويمكن تفصيل هذه المراحل فيما يأتي:

1. المرحلة الأولى: مرحلة التأسيس

سقطت الخلافة العباسية، وقُتِل آخرُ الخلفاء العباسيين عبد الله (المستعصم) بن منصور (المستنصر)، سنة 656هـ (أي قبل مولد ابن تيمية بخمس سنين فقط)، على يد التتار الذين سيطروا على العراق في هذه السنة سيطرة تامة. وقد اتُّهِم وزيرُ الدولة مؤيد الدين محمّد بن أحمد، المعروف بابن العلقمي (وكان شيعيًا اثني عشريًا) بالتواطؤ مع هولاكو ملك التتار في هذا العدوان(66). ووصف المؤرخون الشاميون والمصريون استيلاء التتار على بغداد وصفًا هائلًا؛ إذ زحف التتار بقيادة هولاكو في جيش من 200 ألف مقاتل، وقال ابن كثير في هذه الجموع الهائلة من الجيش إنها "الجنود الكثيرة الكافرة الفاجرة الظالمة الغاشمة، ممن لا يؤمن بالله ولا باليوم

---

(65) ينظر: الذهبي، **ثلاث تراجم نفيسة**، ص 23؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 46.

(66) ينظر على سبيل المثال أحداث سنة 656هـ في: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 356؛ قارن بـ: أبو الفرج جمال الدين بن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 236؛ قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني، **ذيل مرآة الزمان (654-686هـ)**، عناية وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، ط 2، ج 1 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992)، ص 88 وما بعدها.

الآخر"[67]، وإن هؤلاء التتار قتلوا "أكثر" أهل بغداد[68]، من الرجال والنساء والولدان والشيوخ[69]، حتى جرت الدماء من أسطحة البيوت[70]. ولم ينج من القتل إلا اليهود والنصارى[71]. ولعل استبقاء التتار لليهود والنصارى ممّا أثّر في نظرة عموم الناس، وعلماء أهل السنّة، وسلاطين المماليك الذين كسبوا مشروعيتهم - كما سيتضح - بنصرة أهل السنّة، في مواجهة "أهل الكتاب" (الصليبيين)، كما أن استبقاء اليهود والنصارى جعل عموم الناس يربطونهم بالتتار. يذكر المؤرخ ستيفن رونسمان أن سقوط بغداد كان مُبهِجًا للمسيحيين في "كل مكان في آسيا، إذ كتبوا في نشوة النصر عن سقوط بابل الثانية، وهلّلوا لهولاكو وطفزخاتون، واعتبروهما قسطنطين وهيلينا، وأنهما ليسا إلا أدوات الله للانتقام من أعداء المسيح"[72]. لذلك يمكن القول، كما سيأتي في حينه: إن أشدّ مرحلة تاريخية بين المسلمين و"أهل الذمة" هي مرحلة الغزو الصليبي، ثم مرحلة الغزو التتري. وتحوّلت بغداد إلى خراب بعد أن كانت من أجمل بلدان الدنيا، كما قيل، ولم يعد فيها إلا القليل من الناس[73]. وقد اتهم ابن كُثير الوزيرَ الشيعي ابن العلقمي صراحةً بأنه هو المسؤول عن هذا الغزو التتري[74]، وأنه كان

---

(67) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 357

(68) المرجع نفسه، ص 356.

(69) المرجع نفسه، ص 359.

(70) المرجع نفسه.

(71) المرجع نفسه، ص 360.

(72) ستيفن رنسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ترجمة السيد الباز العريني، ج 3، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1997)، ص 522.

(73) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 360.

(74) وهذه هي وجهة النظر السنّيّة في ذلك الوقت بعامّة، أي تآمر الشيعة مع التتار ضد أهل السنّة، فكل من أرّخ لهذه الحادثة اتهم الوزير الشيعي مؤيد الدين بن العلقمي بأنه هو مَن وراءها، ولا يزال مؤرخو أهل السنّة يتّهمون الشيعة بهذا حتى اليوم، نجد هذا في المصادر المعاصرة والقريبة العهد من الحادثة، ينظر مثلًا: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 356؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 14، 667؛ اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (654-686هـ)، ج 1، ص 88؛ أبو الفداء إسماعيل بن علي، **المختصر في أخبار البشر**، ج 3 (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، [د. ت.])، ص 193؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 277، إضافة إلى كتب ابن تيمية التي قرر فيها هذا الاعتقاد مرارًا.

أما في المصادر المتأخرة، فينظر، على سبيل المثال: أحمد بن إبراهيم بن عيسى الشرقي، **توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم**، تحقيق زهير الشاويش، ج 1، ط 3 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، ص 326؛ عبد الرحمن بن محمد بن خلف بن عبد الله الدوسري، **الأجوبة المفيدة** =

يريد إقامة خليفة فاطمي شيعي بدلًا من الخليفة العباسي[75]. وهذه التهمة ليست رأيًا خاصًا بابن كثير وحده، بل هي، في التحقيق، تعبير عن عموم موقف أهل السنّة تجاه "الرافضة"، ممثلين بابن العلقمي، وتوجَد مكررة في تراث ابن تيمية[76]. وبهذا ترتسم في الأذهان صورة تجمع التتار إلى اليهود والنصارى إلى الرافضة معًا. هذا كان "سائدًا" اجتماعيًا، إن صح التعبير. كما نربط في عصرنا اليوم مثلًا بين الاستعمار وحلفائه، وبين الولايات المتحدة الأميركية وإسرائيل وحلفائهما، إلا أن التقسيم في ذلك الوقت كان يغلب عليه الطابع الديني المذهبي.

احتلّ التتار حرّان بلد ابن تيمية سنة 658هـ، بل بلاد الشام، وخاصة حلب، ودمشق (التي تحررت في السنة ذاتها، كما سيأتي)[77]. وبقيت حرّان في قبضة التتار – وفي عهدهم ولد ابن تيمية – حتى سنة 667هـ، وفيها هاجرت أسرته إلى دمشق. وقد شهد ابن تيمية الطفل هذا العهد التتري بعيني رأسه، وانطبعت تلك الأحداث البشعة في ذاكرته الغضّة، ثم شهد غزوهم للشام مرارًا في كهولته. كان التتار "يحفظون" كنائس النصارى و"يحقنون" دماءهم، كما ذكر المؤرخ "النصراني" المعاصر لتلك الأحداث جمال الدين بن العبري[78]، بل قال ابن كثير إن نصارى الشام صار لهم في عهد التتار "دولةٌ وجولة وصولةٌ"[79]. ولا شك في أن مثل هذا التصرّف من التتار تجاه النصارى في بلاد الشام يثير عند المسلمين الكراهية. ولهذا كان النصارى واليهود في ذلك العهد،

= **لمهمات العقيدة** (الكويت: مكتبة دار الأرقم، 1982)، ص 176؛ إحسان إلهي ظهير، **الشيعة والسنّة**، ط 3 (لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1979)، ص 11؛ أبو سهل محمد بن عبد الرحمن المغراوي، **موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية**، ج 7 (القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع؛ مراكش: النبلاء للكتاب، 2007)، ص 380؛ عبد الرحمن بن صالح المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، ج 1 (الرياض: مكتبة الرشد، 1995)، ص 114. وغيرها كثير.

(75) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 360.

(76) ممّا يدل على موقف عموم أهل السنّة من الشيعة الاثني عشرية (الرافضة) ما ذكره ابن تيمية في الوزير الاثني عشري ابن العلقمي، إذ قال، في سياق ذم الشيعة: "وقضية ابن العلقمي وأمثاله [...] مشهورة يعرفها عموم الناس". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 28 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، ص 528.

(77) أبو الفرج جمال الدين بن العبري، **تاريخ الزمان**، نقله إلى العربية الأب إسحاق أرملة، قدّم له الأب الدكتور جان موريس فييه (بيروت: دار المشرق، 1991)، ص 315؛ قارن بـ: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 397.

(78) ابن العبري، **تاريخ الزمان**، ص 317.

(79) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 397.

دائمًا، موطن شكّ وارتياب في الفكر السنّي "السائد" وقتها، وهو مما يساعد الباحث على فهم موقف ابن تيمية المعبّر عن الموقف السنّيّ العامّ وقتئذٍ تجاه الأقلية من أهل الكتاب (المختلف البعيد). وقد ذكر المؤرخون أن نصارى دمشق، في سنة 658هـ، رفعوا الصليب بعد أن احتلّها المغول، وصاروا يُلزِمون أهل دمشق المسلمين بالقيام للصليب[80]، حتى إن المسلمين بعد أن هزموا المغول في عين جالوت (وقد وقعت في السنة نفسها التي احتلوا فيها دمشق، وفيها خرجوا منها)، انتقموا من نصاراها فقتلوا منهم وأحرقوا كنيسة لهم[81]، وقتلوا بعض المتعاونين مع التتار، ولا سيما شيخًا "رافضيًا" كان يعين التتار في أخذ أموال الناس[82]. وسواء وقع هذا، بالصورة المتداولة في كتب التاريخ، أم لم يقع، فهو ممّا كان حاضرًا في أذهان مؤرخي أهل السنّة، أي إن مؤرخي السنّة يعتقدون أنه كان هناك تحالف "مغولي - مسيحي - رافضي" ضد المسلمين السنّة. وإذًا، لا يمكن فهم الموقف السنّي، ومن ذلك موقف ابن تيمية تجاه تلك الطوائف، من دون فهم هذا السياق التاريخي والسياسي والاجتماعي.

وفي سنة 658هـ ذاتها، تولى المظفّر قطز السلطنة[83]، وهو قائد من قادة المماليك، قاد معركة عين جالوت ضد التتار، فهزمهم هزيمة كبرى[84]، وحال بين التتار والاستيلاء على مصر. ثم توجّه إلى دمشق في أبهة عظيمة[85].

لكن المظفّر قطز قُتِل بعد الانتصار في معركة عين جالوت، غدرًا، على يد الملك الظاهر بيبرس البندقدار[86]، وهذا - وحوادث أخرى غيره ليست الدراسة مجالًا لها -

---

(80) سيأتي حديث أكثر تفصيلًا عن النصارى في المجتمع المسلم عمومًا، وعن عهد المماليك خصوصًا في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(81) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 3، ص 288؛ يقارن بـ: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 402.

(82) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 402.

(83) المظفر قطز (قتل 658هـ) هو قطز بن عبد الله المُعِزّي، سيف الدين: ثالث ملوك الترك المماليك بمصر والشام. تسلطن على مصر سنة 657هـ، ونهض لقتال التتار، وكانوا بعد تخريب بغداد قد وصلوا إلى دمشق، وهددوا مصر، فجمع الأموال والرجال، وخرج من مصر، فلقي جيشًا منهم في عين جالوت بفلسطين، فكسره سنة 658هـ، وطارد فلوله فظفر بهم، ودخل دمشق في موكب عظيم. قتله ركن الدين بيبرس وهو عائد إلى مصر. الزركلي، ج 5، ص 200-201.

(84) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (654-686هـ)، ج 2، ص 17؛ أبو الفداء إسماعيل بن علي، ج 3، ص 205؛ ابن الوردي، ج 2، ص 200.

(85) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 404.

(86) الظاهر بيبرس (625-676هـ) هو: بيبرس العلائي البندقداري الصالحي، ركن الدين، الملك الظاهر: =

يعطينا تصورًا عن فساد حكم المماليك، وعن التنافس غير الشريف بينهم، وعن انقسامهم إلى تحالفات تستخدم أساليب غير أخلاقية من أجل الوصول إلى السلطة[87].

تولّى بيبرس البندقدار السلطنة على مصر والشام، فأراد والي دمشق وقتها واسمه علم الدين سنجر أن يستقل عن الدولة، فخرج على سلطنة بيبرس الذي قضى على هذا التمرّد[88]. ومن هنا كانت دمشق دائمًا مثار قلق لمقرّ السلطنة في مصر (وسيأتي مزيد تفصيل عن هذا لأنه متعلق بسيرة ابن تيمية، إذ كان هناك قلق مستمر خشية انشقاق دمشق عن السلطنة أدّى إلى جعل ابن تيمية في مرّات محل ريبة السلطان).

وقامت ثورة "شيعية" فاطمية في مصر، قادها رجل شيعي فاطمي يدعى الكوراني[89]، انطلق هو وأتباعه في شوارع القاهرة يهتفون "يا آل علي"، يريد بذلك إعادة الدولة الفاطمية، فقضى بيبرس كذلك على هذه الثورة، وصلب من شارك فيها[90]. ولا شك في أن هذه الثورة سارت بذكرها الركبان، وحفظتها الأذهان، ورواها عن الكبار الصبيانُ.

= صاحب الفتوحات والأخبار والآثار. مولده بأرض القبچاق. وأُسر فبيع في سيواس، ثم نقل إلى حلب، ومنها إلى القاهرة. فاشتراه الأمير علاء الدين أيدكين البندقدار، وبقي عنده، فلما قبض عليه الملك الصالح (نجم الدين أيوب) أخذ بيبرس، فجعله في خاصة خدمه، ثم أعتقه. ولم تزل همته تصعد به حتى صار قائدًا للعساكر بمصر، كان من أبرز قادة قطز ضد التتار، ثم اتفق مع أمراء الجيش على قتل قطز، فقتلوه، وتولى بيبرس سلطنة مصر والشام سنة 658هـ وتلقب بالملك "القاهر" وبـ "أبي الفتوحات"، ثم ترك هذا اللقب وتلقب بالملك "الظاهر"، عرف بالشجاعة والقوة، وكان له وقعات هائلة في التاريخ مع التتار والصليبيين. الزركلي، ج 2، ص 79-80.

(87) محمد أبو زهرة، **ابن تيمية: حياته وعصره - آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1991)، ص 41، ص 119-120؛ هنري لاوست، **نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق مصطفى حلمي، ج 1 (القاهرة: دار الاقتصاد، 1997)، ص 165.

(88) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (654-686هـ)، ج 2، ص 118.

(89) يعتمد لاوست على هذه الحادثة ليستنتج أنه كان هناك مخاوف من قيام نظام حكم شيعي بديل من دولة المماليك. لاوست، ج 1، ص 173. والباحث يتفق مع هذه النظرة، ولذلك كان ابن تيمية يكرر دائمًا أن مآلات مذاهب الأشعرية وغيرهم من أصحاب مدرسة التأويل: "القرمطة في السمعيات، والسفسطة في العقليات"، ينظر مثلًا: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 23. استعمال لفظة "القرمطة" هنا لها دلالات معبِّرة ومهمة.

(90) تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 522.

في ظل هذه الأجواء المتوترة، المشحونة بالمؤامرات الداخلية بين المماليك أنفسهم والعدوان الخارجي وأعوانه في الداخل، وقيام الثورات المطالبة بعودة الفاطميين، وُلد ابن تيمية.

كان السلطان، إذًا، هو الظاهر بيبرس، الذي قاد حملة شعواء ضد التتار وضد الصليبيين معًا، فقد كان هؤلاء الأعداء من التتار ومن الصليبيين حلفاء متعاونين ضدّ دولة المماليك التي تعتنق الإسلام دينًا، والمذهب السنّي الأشعري اعتقادًا، والتصوّف طريقةً. هذا التحالف التتري-الصليبي، وهذه الفتن الداخلية، عبر عنها ابن الأثير بقوله: "لقد بلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم، منها هؤلاء التتر، قبحهم الله، أقبلوا من المشرق [...] ومنها خروج الفرنج، لعنهم الله، من المغرب إلى الشام [...] ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق"[91].

وحين كان عمر ابن تيمية سنتين، أي سنة 663هـ، بدأ بيبرس حملته الشاملة ضد ممالك الصليبيين في بلاد الشام، فحرر قيسارية[92]، ثم حيفا[93]، ثم يافا[94] وغيرها، وبقيت المعارك ضد الصليبيين قائمةً، حتى معاهدة طرابلس سنة 670هـ[95]، أي حين كان عمر ابن تيمية تسع سنوات.

أما التتار فقد صدّ بيبرس عدوانهم على بعض بلاد الشام، فهزمهم عند حرّان، بلد ابن تيمية، سنة 670هـ[96]، كما صدّ عدوانًا في سلسلة اعتداءات لهم، على الشام كذلك بعد سنة واحدة (سنة 671هـ)[97]؛ أي بعد ثلاث سنين تقريبًا من هجرة

---

(91) علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ج 10 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 335.

(92) محيي الدين بن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، تحقيق عبد العزيز الخويطر (الرياض: نشر عبد العزيز الخويطر، 1976)، ص 230.

(93) المرجع نفسه، ص 234.

(94) المرجع نفسه، ص 292.

(95) المرجع نفسه، ص 383.

(96) بيبرس المنصوري، **التحفة الملوكية في الدولة التركية: تاريخ دولة المماليك البحرية في الفترة 648-711هـ**، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 1987)، ص 73.

(97) المرجع نفسه، ص 75.

آل تيمية إلى دمشق، وسيستمر اعتداء التتار على الشام مرة بعد مرة، حتى بعد بلوغ ابن تيمية الثلاثين، كما سيأتي.

وأما "أهل الذمة" من النصارى، فمما يدلّ على العلاقة المتوترة بين الدولة وبينهم، قَتْلُ نصراني كان يدفع المال الوفير نيابة عن النصارى المَدينين، ويطلقهم من الحبوس، وكان يدفع المقررات المالية التي يفرضها السلطان على النصارى. فشكّ "الفقهاء" في أمره فأفتوا بقتله، معللين ذلك بـ"خوف الفتنة"، فقتله بيبرس سنة 666هـ[98]. ولا شك في أن مقتل مسيحي ثريّ، لا لشيء إلا لأنه يقف مع طائفته، ظلمٌ وليس من الإسلام في شيء. لكنّ هذا القتل دليل على حالة الشك والارتياب العميقة، وتصدّع العلاقة بين المسلمين والذميين، والحسّاسية الشديدة تجاههم، وغلبة التوجّس منهم. ولا أرى لذلك من سبب إلا الخشية من علاقةٍ ما تربطهم بالصليبيين، أو بالتتار.

وحين بلغ عمر ابن تيمية أربع عشرة سنة، أي سنة 675هـ، انتصر جيش بيبرس المملوكي على الحلف التتري-السلجوقي[99]. وهو ما يعني أن السلاجقة، وهم مسلمون أهل سنّة، كانوا في صفّ التتار ضد إخوانهم المسلمين السنّة في دولة المماليك. ومما يدل على ذلك أن المؤرخ محيي الدين بن عبد الظاهر سمّى جيش المماليك "جيش الإسلام"[100]؛ ما يوحي بأن جيش التتار المتحالف مع السلاجقة هو "جيش الكفر". ولهذا التحالف التتري-السلجوقي تاريخ، ليست هذه الدراسة محلًا له[101]. لكن السلاجقة المذكورين كانوا سلاجقة الروم، وكانوا متمركزين فيما يسمّى "آسيا الصغرى"، أو وسط تركيا المعاصرة.

ومن إنجازات بيبرس الحربية استيلاؤه على قلاع الطائفة الشيعية الإسماعيلية وحصونهم، وكانوا متعاونين مع الصليبيين[102]. وهذا مما يفسّر فتوى ابن تيمية في الإسماعيلية وفي النصيرية، والتي سأتناولها بالشرح والبيان والنقد في موطنها

---

(98) النويري، ج 30، ص 97.

(99) ابن عبد الظاهر، ص 458-459.

(100) المرجع نفسه.

(101) هُزم السلاجقة على يد التتار في معركة كوسى داغ (641هـ)، وكان من نتائجها أن يخضع السلاجقة للمغول وأن يدفعوا الجزية، وهكذا صار السلاجقة خاضعين للتتار، قبل سقوط بغداد، وقبل نشوء دولة المماليك. وللاستزادة في مسألة هذا التحالف التتري-السلجوقي، ينظر: محمد سهيل طقوش، **تاريخ سلاجقة الروم في آسيا الصغرى** (بيروت: دار النفائس، 2002)، ص 284-383، 325 وما بعدها.

(102) النويري، ج 30، ص 157-161.

من الدراسة. فابن تيمية لم يكن إلا معبّرًا عن "شعور سنّي عام"، في تلك المرحلة التاريخية، وليس معبّرًا عن رأيه وحده.

كان من أهم منجزات الظاهر بيبرس أنه، ولأوّل مرة في تاريخ الإسلام، جعل القضاء على المذاهب الأربعة، لا على المذهب الشافعي وحده، أو المذهب الحنفيّ وحده، كما كان قبل عهده[103]. ومن الأحداث التي جرت في عهد الظاهر بيبرس: اتهام أهل الذمة بأنهم أشعلوا حريقًا في القاهرة، كلفتهم الدولة فيه أموالًا طائلة[104]. ومنها إعادة صلاة الجمعة إلى الجامع الأزهر وتقرير حلقات العلم فيه، سنة 665هـ[105]، ومن المعلوم أن الجامع الأزهر إنما كان قلعة إسماعيلية لبث علوم التشيّع، فصار في عهد بيبرس، وفي زمن ابن تيمية نفسه، قلعة من قلاع أهل السنّة، وهو ممّا يعدّ انتصارًا كبيرًا لأهل السنّة، ومما يكسب بيبرس شرعيّته المبنية على "أيديولوجية" أهل السنّة، إن صحّ التعبير، في مواجهة التيّارات المعادية، وهو دالّ كذلك على أن ذكرى هؤلاء الباطنية، لا تزال حيّة، وأن المعركة معهم لا تزال مستمرّة.

مات بيبرس سنة 676هـ، أي حين كان عمر ابن تيمية خمس عشرة سنة. وقد شهد الأخير في سنّه الصغيرة كل هذه التحوّلات، وكل تلك النزاعات الداخلية والخارجية مع المختلف البعيد من التتار (الذين دخلوا في الإسلام بعد عقدين من الزمن، لكن على المذهب الاثني عشري كما سيأتي)، والصليبيين، وأعوانهم في الداخل، ومع أهل الذمّة الذي كانوا محل اتهام عند السلطات المملوكية، وعند عامّة أهل السنّة؛ بسبب ما ذُكر آنفًا من علاقتهم بالتتار وعلاقتهم بالفرنجة الصليبيين، ومع الصراع مع بقايا دولة الفاطميين وأنصارها من الشيعة الإسماعيلية وأشباههم في الداخل.

وبعد وفاة بيبرس تولّى السلطنة ابنُه الملك السعيد بركة خان الذي عزله خصومه من المماليك سنة 678هـ[106]، ليتولى بعده القائد المملوكي قلاوون الألفي[107]،

---

(103) ينظر خبر ذلك مفصلًا في: المرجع نفسه، ص 75-77؛ قارن بـ: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 534.

(104) النويري، ج 30، ص 73.

(105) المرجع نفسه، ص 87.

(106) المرجع نفسه، ص 253-254.

(107) المرجع نفسه، ج 31، ص 3؛ وقلاوون الألفي هو: قلاوون الألفي العلائي الصالحي النجمي، أبو المعالي، سيف الدين، السلطان الملك المنصور: أول ملوك الدولة القلاوونية بمصر والشام. الزركلي، ج 5، ص 203.

الذي سينقلب عليه نائبُ دمشق، فيما يشبه ما جرى في عهد بيبرس من قبله؛ إذ حاول نائب دمشق الأمير شمس الدين سنقر الأشقر أن يستقل بدمشق ويسمّي نفسه سلطانًا[108]، غير أن قلاوون الألفي أرسل إليه جيشًا فهزمه، وأعاده إلى الطاعة[109]. ومن هنا، أيضًا، كانت دمشق مثار قلق للسلطنة في مصر؛ بسبب محاولة متكررة ممن يحكُمها الاستقلالَ والتمرّد، كما سبقت الإشارة.

استمرّ قلاوون الألفي على نهج بيبرس في محاربة الصليبيين، فحرر من أيديهم بعضَ القلاع والحصون، كحصن المرقب في الشام، سنة 684هـ[110]، وطرابلس سنة 688هـ[111]، وغيرهما، حتى إنه توفّي وهو يعدّ العدّة لغزو الصليبيين في عكّا[112].

وهاجم التتارُ بلاد الشام كعادتهم، فتصدّى لهم قلاوون سنة 679هـ[113]، أي حين كان عمر ابن تيمية تسع عشرة سنة، وكذلك غزوا الشام سنة 680هـ وقاتلهم جيش المماليك بقيادة قلاوون فهزمهم[114].

وبعد وفاة قلاوون، تولّى ابنه الأشرف خليل، سنة 690هـ[115]، والذي أزال آخر معاقل الصليبيين إلى الأبد، حين فتح عكّا، فطويت صفحة الصليبيين من العالم الإسلامي. كان ابن تيمية ابن ثلاثين سنة في هذا الوقت، واعيًا كل الوعي بتلك الأحداث، ومنفعلًا بها. أما التتار فلم تحدث نزاعات معهم، ولم يعتدوا على الشام طوال مدة حكم الأشرف خليل الذي قتله بعض المماليك اغتيالًا في أوائل سنة 693هـ. وهكذا كان حكم المماليك قائمًا على الغدر والاحتيال والاغتيال.

وبموت الأشرف خليل تنتهي المرحلة الأولى في حياة ابن تيمية، وما شهده فيها من أحداث، على الصورة المبيّنة سابقًا؛ صليبيون وتتار ورافضة وإسماعيلية وأهل

---

(108) النويري، ج 31، ص 8.

(109) المرجع نفسه، ص 10.

(110) المنصوري، ص 113.

(111) الحسن بن عمر بن حبيب، **تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه**، تحقيق محمد محمد أمين، مراجعة وتقديم سعيد عبد الفتاح عاشور، ج 1 (القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1976)، ص 122.

(112) المنصوري، ص 122.

(113) المرجع نفسه، ص 94.

(114) النويري، ج 31، ص 23-24.

(115) المرجع نفسه، ص 124.

ذمة، استقر في ذهن أهل السنّة أنهم كلهم "حلفاء" ضدّهم. ولم يكن لابن تيمية في هذه المرحلة نشاط اجتماعي وسياسي ملحوظ، ولم يُذكر اسمه في كتب التاريخ بصفته ناشطًا اجتماعيًا، أي لم يكن له في هذه المرحلة شأن كبيرٌ يُذكر، إلا ما ذكره مترجمو الأعلام من كونه أُذِن له في الإفتاء وهو ابن سبع عشرة سنة، وشرع في الجمع والتأليف[116]، أي في سنة 678هـ تقريبًا، وأنه تولّى التدريس بعد أبيه، الذي مات وكان عمره (أي عمر ابن تيمية) إحدى وعشرين سنة[117]، أي سنة 682هـ[118]، وانشغل بتفسير القرآن الكريم[119]. وكتب بعض المؤلفات والرسائل التي لم تتجاوز الاعتقاد السائد في ذلك العصر. فمن ذلك أنه كتب "منسكًا" للحجّ، أدرك لاحقًا أن فيه غير قليل من البدع[120]. وكان في تلك المرحلة من عمره معظمًا لابن عربي، قبل أن تتغير نظرته إليه[121]. وعدا ذلك لم يُذكر له أي دور أو نشاط اجتماعي، حتى سنة 693هـ. ولكنه مع هذا عاصر، في هذه المرحلة، نزاعات المماليك مع الصليبيين والتتار وعملائهم، أو المشكوك في أنهم عملاؤهم، في الداخل، وأدرك ثلاثة من السلاطين المماليك، بيبرس، وقلاوون، والأشرف خليل بن قلاوون. وشهد سقوط دولة الصليبيين، وعاصر النزاع مع الشيعة الإسماعيلية والاستيلاء على حصونهم. وشهد الغزوات المتكررة من التتار على دمشق، في طفولته، وفي صباه، أي إنه عاش مرحلته هذه، وسط هذا الصراع الشديد بين تلك القوى المتصارعة بين "المختلف الديني البعيد" المتمثل في الصليبيين والتتار (قبل أن يدخل أحد سلاطينهم في الإسلام الشيعي كما سيأتي) وأهل الذمة والإسماعيلية، وبين أهل السنّة الأشاعرة، الذين سيعدّهم من المختلف الديني القريب الذي يمثله المماليك ومن يواليهم وكانوا على المذهب السني الأشعري. وفي حومة الصراع الاجتماعي السياسي تلك، كان لا بدّ لابن تيمية من أن يتأثر بواقعه وبعصره وبمجتمعه، ليكون له وجهة نظر تجاه هؤلاء الفرقاء، تنضح بها كتاباته التي ستأتي في حينها.

---

(116) ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 283.

(117) المرجع نفسه.

(118) ابن رجب الحنبلي، ج 4، ص 189.

(119) ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 283.

(120) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ج 2، ط 2 (الرياض: دار إشبيليا، 1998)، ص 339.

(121) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 465.

يبدو أن ابن تيمية في هذه المرحلة كان حنبليًا تقليديًا، أو متأثرًا بالأشعرية، باعترافه هو حين قال: "وأنا وغيري، كنّا على مذهب الآباء في ذلك، نقول في الأصلين بقول أهل البدع. فلمّا تبيّن لنا ما جاء به الرسول، دار الأمر بين أن نتبع ما أنزل الله أو أن نتبع ما وجدنا عليه آباءنا، فكان الواجب هو اتباع الرسول [...] فاتبعنا الكتاب والسنّة كالمهاجرين والأنصار، دون ما خالف ذلك من دين الآباء وغير الآباء. والله يهدينا وسائر إخواننا إلى الصراط المستقيم"[122].

2. المرحلة الثانية: مرحلة المشاركة السياسية والاجتماعية

تبدأ هذه المرحلة من بعد مقتل السلطان الأشرف خليل، في السنة ذاتها. وكان ابن تيمية حينئذ قد جاوز الثلاثين من عمره. كانت صفحة الصليبيين قد طويت، وبقيت صفحة التتار واعتداءاتهم ومنازعاتهم، وأهل الذمة الذين كانوا، بحق أو بباطل، مثار اتهامات وشكوك وريبة، فرضَتْها ظروفُ ذلك الزمان المتشابكة، ولا يزال جرح الصليبيين غير ملتئم، إضافة إلى قبرص النصرانية وأساطيلها. وسيفتح ابن تيمية في هذه المرحلة من حياتها جبهات جديدة، مع علماء زمانه وسلاطين دولته من الأشعرية في محنٍ متلاحقةٍ وسجونٍ متتابعةٍ، ومع الشيعة (الرافضة) عبر وقعة كسروان التي سيأتي ذكرها، ودولة التتار التي أسلم سلطانها غازان. وسيكون لابن تيمية مع أولئك كلهم صولات وجولات، يأتي الحديث عنها. وفي هذه المرحلة وفي المرحلة الثالثة من حياته، سيُسجَن مرارًا؛ لأسباب يبدو ظاهرها دينيًا، لكنها في الحقيقة - كما أستنتج - أسبابٌ سياسيةٌ، متعلقة بالانقسام الداخلي والتنافس على السلطة بين المماليك أنفسهم، وكان هو ضحيةً لتلك الانقسامات ولذلك التنافس. ولبيان هذا لا أجد بدًا من ذكر هذه الحقائق، وذكر المشاركين في تلك الأحداث التي لم يتعرض لها من ناقش فكر ابن تيمية من الباحثين، بهذا التفصيل والتحليل، بحسب ما أعلم.

كان مقتل السلطان الأشرف خليل دلالةً على وضعٍ غير مستقرٍّ في دولة المماليك، ودلالةً على تحزّب وفتنة وفساد داخلي بين قادة المماليك أنفسهم. وبعد مقتله أراد أحد القتلة، وهو بدر الدين بيدرا، أن يكون هو السلطان، فقتله أيضًا جماعةٌ من قادة

(122) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 2 (الرياض: دار العطاء، 2001)، ص 56.

المماليك[123]. ثم بويع على السلطنة محمدُ بنُ قلاوون، الأخُ الأصغرُ للسلطان المقتول الأشرف خليل، وتلقب بـ "المَلِك الناصر". كان طفلًا لم يبلغ الحلم، أي إنه لا بدّ من أن يكون له وصيّ يتولى هو شؤون الحكم، وكان ذلك الوصي هو القائد المملوكي زين الدين كتبغا[124] الذي استولى بعد ذلك على السلطنة.

كان نائب دمشق هو عز الدين أيبك الحموي الذي عيّنه الأشرف خليل على نيابة دمشق، أي إنه كان من أنصار السلطان المقتول. ولا شكّ في أنه كان خائفًا من أن يصيبه أذى من الخصوم المماليك الذين قتلوا السلطان الذي عيّنه، كما هو متوقع؛ ذلك أنهم عذّبوا نائب السلطان على الإسكندرية حتى الموت[125]، كما قتلوا غيره من المماليك[126]. وجرت تغييرات إدارية في مصر فعُزِلَ بعضُ القضاة ووُلِّيَ غيرُهم[127]، ومن المتوقّع أن يولّي كلُّ سلطان من يثق بهم، ويعزل مَن سواهم. وهنا تبرز المصالح وما يتعلق بها من التنافس والصراع والفساد. يضاف إلى هذا ما تكرر معنا من كون دمشق مثارًا للقلق لتكرار محاولة الانفصال عن السلطنة.

كان فريق اغتيال السلطان الأشرف مجموعةً على رأسهم حسام الدين لاجين المنصوري الذي تولّى هو اغتيال السلطان المُشارَ إليه[128]. وكان عموم الناس متألمين لفقد سلطانهم السلطان الأشرف خليل، معظّمين لقتله، كما يعبّر ابن كثير[129].

في هذه الظروف الصعبة غير المستقرّة داخليًا يبرز اسم ابن تيمية ويطفو على ساحة الأحداث، فيما عُرِف بـ "واقعة عساف النصراني".

وملخّص القصة أن شهودًا شهدوا على عسّاف النصراني هذا أنه سبّ النبي، فقام ابن تيمية مع أحد العلماء، وطلبا إلى نائب دمشق عز الدين أيبك الحموي أن يحاكمه، فاستجار النصراني بأحد الأمراء، وثار الناس، حتى إنهم رجموا عسافًا

(123) النويري، ج 31، ص 165-166.
(124) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 663.
(125) المرجع نفسه، ص 663-664.
(126) قتل مثلًا القائد المملوكي علم الدين الشجاعي. المرجع نفسه، ص 664.
(127) المرجع نفسه.
(128) وشارك في مؤامرة قتله مماليك آخرون هم: بدر الدين بيدرا نائب السلطان، وبدر الدين بيسري، وشمس الدين قراسنقر المنصوري. المرجع نفسه، ص 663.
(129) المرجع نفسه، ص 664.

هذا والأمير معه بالحجارة، فصارت فتنة في دمشق، عبّر عنها ابن كثير بقوله: "وقعت خبطة قوية". فما كان من نائب دمشق إلا أن سجن ابن تيمية والعالم الآخر فعاقبهما بالضرب، واستُدعي النصراني إلى دار القضاء فأسلم، وأثبت أن بينه وبين الشهود عداوة، فبطلت القضية وحُقن دمُه، ثم استُدعي ابن تيمية والعالم الذي كان معه واستُرضيا، وانتهت المشكلة[130]. وبسبب هذه الحادثة ألّف كتابه الشهير **الصارم المسلول على شاتم الرسول**[131].

أميل إلى أن العقوبة التي وقعت على ابن تيمية هنا إنما سببها "إثارة الناس وتهييجهم"، في قضيّة كانت تستلزم حكم القضاء قبل إثارة الشغب، ولكنها، في الوقت ذاته، تدل على حساسية اجتماعية شديدة تجاه "أهل الذمة"، وقد عدّها نائب دمشق "إخلالًا بالأمن"، ولا سيّما في الظروف الداخلية المعقدة التي كانت تعانيها البلاد حينئذٍ. وهي تدل، كذلك، على أن لابن تيمية "تأثيرًا اجتماعيًا" ما، وهي نقطة البداية في ظهوره بوصفه فاعلًا اجتماعيًا وسياسيًا مؤثرًا في دمشق، ثم في مصر، في هذه المرحلة، وهو لا يزال في مرحلة الشباب. وهذا التأثير الاجتماعي، ولا سيّما في الظروف المشار إليها، لا تفهمه السلطة إلا أنه "سلطة رمزية" منافِسة تهدّد "السلطة السياسية"، وحينئذٍ إما أن يتحالف معها السياسي ويجعلها تحت ظله، وإما أن يقمعها. وفي سياق تناول سيرة ابن تيمية سيظهر ما يشير إلى هذا التهديد الذي يمثّله ضدّ السلطة السياسية.

وفي سنة 694هـ، ثارت فتنةٌ أشعلَها عدد من الجنود المماليك الموالين للسلطان المقتول الأشرف خليل، وخرجوا على السلطان الطفل محمد بن قلاوون، فقضى عليهم زين الدين كتبغا وصيّ السلطان، فشنقهم وصلبهم[132]. ثم خلع كتبغا السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي سلف القول إنه كان صبيًا لم يبلغ الحلم، ونصّب نفسَه سلطانًا على البلاد، وتلقّب بـ"الملك العادل"[133]، أي إنه "اغتصب" السلطة، على ما هي عادة المماليك الفاسدة في ذلك الوقت.

---

(130) أما العالم الآخر فهو زين الدين الفارقي، والقصة بأكملها مبسوطة في: المرجع نفسه، ص 665-666.

(131) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (الرياض: الحرس الوطني السعودي، 1983).

(132) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 672.

(133) المرجع نفسه، ص 673.

ومن الحوادث اللافتة للانتباه في هذه السنة (694هـ) صدور مرسوم يقضي بأن يصلّي الحنابلةُ قبل الجماعة الرسميّة في المسجد، لأنهم كانوا يصلّون بعد انتهاء الجماعة الرسمية، فيسبب ذلك التشويش، وهو ما يدلّ على أنه كان للحنابلة استقلالٌ في أداء الصلاة، منفردين عن الجماعة الأمّ في الجامع الأموي في دمشق[134]. لم يكن أتباع المذاهب الفقهية، إذًا، يصلّون معًا خلف إمام واحد. وتخصيص الحنابلة بقرار كهذا، وبسبب التشويش؛ كأنه يشير إلى حالة خاصة بالحنابلة، ليست هي الحالة المنشودة، مقارنةً بغيرهم من أبناء المذاهب؛ ما يدل على علاقة بعض المذاهب الفقهية المضطربة ببعض، إلى الحدّ الذي يصدر فيه مرسوم يخصهم بأن يصلّوا بعد الجماعة الأم! (وهو ما يندرج في العلاقة بالمختلف القريب).

ويصدر مرسوم آخر في دمشق مهمٌّ؛ "ألّا يركب أحد من أهل الذمة خيلًا ولا بغالًا، ومن رأى من المسلمين أحدًا من أهل الذمة خالف ذلك، فله سلبُه"[135]، أي إن للمسلم الحق، في حال خالف أحد من أهل الكتاب تلك الشروط، في أن يسلبه ماله! ولعل هذا القرار، له اتصال بهزيمة الصليبيين قبل سنوات على يد الأشرف خليل، ولعله لضمان استتباب الأمن الداخلي بعد هذا النصر، أو ربّما كان لكسب ودّ الناس عبر "التشديد" على أهل الذمّة، حلفاء الصليبيين والتتار.

يضاف إلى هذا تردّي الحالة الاقتصادية إلى درجة خطرة؛ إذ حصل غلاء شديد وشحٌّ في الأرزاق، حتى "هلك ناس كثير"[136]، كما يعبّر ابن كثير. أما آخر هذه الأحداث المثيرة في تلك السنة، فهي إسلامُ السلطان التتري غازان بن أرغون[137]، الذي تلقّب باسم "محمود"، وهنا دخل التتار أو أكثرهم في الإسلام، وكانوا مسيطرين على العراق وما جاوره، وما وراءه شرقًا، وشهد غازان الجمعة والجماعة، وخرّب كنائس كثيرة؛ تعبيرًا عن حسن إسلامه (وهو مما يؤكّد أن التشديد على أهل الذمة كان أحيانًا تعبيرًا عن "حسن إسلام" السلطان و"لكسبه ودّ العامّة" من المسلمين)[138].

---

(134) المرجع نفسه، ص 674.

(135) المرجع نفسه، ص 675.

(136) المرجع نفسه، ص 676؛ يقارن بـ: النويري، ج 31، ص 182، 185-186.

(137) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 676.

(138) المرجع نفسه.

وفي سنة 695هـ، تولّى ابن تيمية (وكان عمره آنئذ 34 سنة) التدريس بالمدرسة الحنبلية[139]، عِوَضًا عن الشيخ زين الدين بن المنجّى الذي انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي[140]، وهذا يدل دلالة واضحة على منزلة ابن تيمية الكبيرة عند الحنابلة. وفي السنة ذاتِها عُزِل نائب دمشق عز الدين أيبك الحموي (الذي ضرب ابن تيمية في قضية عسّاف النصراني)[141] بتهمة الطمع وبسط اليد وأخذ الرشوة[142]، حتى إذا ما أقبلت سنة 696هـ تآمر حسام الدين لاجين (الذي قتل الأشرف خليل) مع مجموعة من المماليك على السلطان المتغلّب زين الدين كتبغا، فخلعوه من السلطنة، ونصّب لاجين نفسه سلطانًا[143]، وتلقّب بـ"الملك المنصور"[144]، وعيّن نائبًا جديدًا لدمشق هو قبجاق المنصوري[145]، بعد أن اعتقل النائبَ السابقَ قراسنقر المنصوري[146]. وأرسل جيشًا لقتال الأرمن وكانوا نصارى[147]، في معركة انتصر فيها الجيش المملوكي وأخذ حصنًا من حصونهم[148]، ثم أمر لاجين باعتقال جماعة من المماليك، منهم نائب دمشق قبجاق (الذي سبق أن عيّنه قريبًا)، وهنا تظهر دمشق أيضًا موطنًا من مواطن الريبة والقلق[149]، فيلتحق قبجاق ومن معه بالتتار[150]، ليتولّى نيابةَ دمشق جمالُ الدين أقوش الأفرم[151].

فلما دخلت سنة 698هـ، تعرّض ابن تيمية لمحنةٍ بسبب رسالته المسمّاة

---

(139) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 684-685. وحول إسلام غازان ينظر: فؤاد عبد المعطي الصياد، **مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمذاني** (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967)، ص 72.

(140) ابن حبيب، ج 1، ص 191.

(141) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 686.

(142) النويري، ج 31، ص 193.

(143) ينظر تفاصيل الحادثة في: المنصوري، ص 147-150.

(144) أبو الفداء إسماعيل بن علي، ج 4، ص 35.

(145) المرجع نفسه، ص 34.

(146) المرجع نفسه، ص 37.

(147) المرجع نفسه، ص 34.

(148) المرجع نفسه، ص 36.

(149) النويري، ج 31، ص 221.

(150) أبو الفداء إسماعيل بن علي، ج 4، ص 37.

(151) ابن حبيب، ج 1، ص 213.

الفتوى الحموية، فشكاه بعض الشافعية من متكلمي الأشاعرة[152] إلى القاضي جلال الدين الحنفي. قال الذهبي: "والذين سَعَوا فِي الشَّيْخ ما أبقوا ممكنًا من القذف والسّبّ ورميه بالتّجسيم. كان قد لحِقهم حسدٌ للشيخ وتألّموا منه بسبب ما هُوَ المعهود من تغليظه وفظاظته وفجاجة عبارته، وتوبيخه الأليم"[153]. وهذه عبارة لافتة من الذهبي، تفيد أن "المعهود" من ابن تيمية، أي إن طريقته "الدائمة"، كانت هي "التغليظ"، و"الفظاظة"، و"فجاجة العبارة"، و"التوبيخ المؤلم". ونودي في البلد ببطلان عقيدة ابن تيمية، واجتمع به الفقهاء وحققوا معه فيها، فردّ عليهم وبيّن لهم موقفه، وانتصر له قائد مملوكي يدعى سيف الدين جاغان، وطلب من شنّع على ابن تيمية فعاقب بعضهم، واختفى بعضهم[154]. وسبق هذه الحادثة أن ذهب ابن تيمية إلى جاغان المشار إليه لينكر وجود المنجمين وانتشارهم في دمشق، فسمع منه، وأحسن إليه، وطلب منه دوام الاجتماع إليه[155]، وهذا يدل على قربه من السلطة لا بعدِه عنها. ولعل قربه من السلطة وحسن علاقته بها هو الذي أثار عليه الأحقاد والحسد، وهكذا نرى أن أمراء يصحبهم علماء، وأنها مجموعات متصارعة. وهكذا يظهر ابن تيمية على الساحة أيضًا في أحداث شغب في دمشق، في حالة سياسية واجتماعية مضطربة الأحداث. ولم يمض وقت طويل حتى اغتيل السلطان لاجين[156]، لتعود السلطنة في أيدي أبناء قلاوون مرة أخرى، فيرجع السلطان الناصر محمد بن قلاوون إلى سدّة الحكم مرة ثانية[157]. فيأمر بالقبض على جاغان (الذي ربما صار ابن تيمية يُحسَب مواليًا له، وسيأتي الحديث عن وقوعه ضحية لهذه التحالفات والنزاعات السياسية الداخلية)[158]،

---

(152) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 669-700.

(153) المرجع نفسه.

(154) لتفاصيل الحادثة، ينظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 711؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 699-700.

(155) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 700.

(156) المنصوري، ص 157؛ وينظر خبر مقتله مفصلًا في: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن الجزري، **تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر من أعيانه وأبنائه**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت/ صيدا: المكتبة العصرية، 1998) ج 1، ص 429.

(157) ابن الجزري، ج 1، ص 430.

(158) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 701.

ويولّي على نيابة دمشق الأفرم[159]. وقبل هذا بسنتين (أي سنة 696هـ)، كان العسكر الحلبي المملوكي في أيام الملك الملقّب بـ"المنصور" على مدينة ماردين[160] ويحاصرها، فـ"أوقعوا النهب فيها نصف نهار كامل"[161]، و"أفسدوا فيها فسادًا عظيمًا"، كما يؤكد الفقيه بدر الدين العيني، بحيث ينقل عن بعض المؤرخين المعاصرين للأحداث "أنهم كانوا يأخذون الولد من حِجر أمه، والولد من كفّ أبيه، وكم من حُرَّةٍ كشفوا سترها، وكم من بِكرٍ أخرجوها من خدرها، وسفكوا دماءً كثيرة"[162]. ومثل هذا يُعَدُّ في زمننا "جرائم حرب"، إضافةً إلى أن هذه الجرائم وقعت في شهر رمضان؛ ما يضاعف من استنكارها وهول وقعها، وهو ما عبّر عنه بصراحةٍ السلطان التتري غازان، حين سافر إليه ملك ماردين طالبًا لنصرته[163] (أي إن غزو التتار للشام إنما كان بطلبٍ من ملك ماردين، حليف التتار، لنصرته ضد عدوان المماليك). ولم يكن ذلك العسكر الحلبي في هذه الحادثة بأفضل حالًا، من حيث أخلاق الحرب، من جيش التتار.

وفي آخر هذه السنة ظهرت الشائعات أن التتار يريدون غزو الشام - بسبب هذا العدوان - وأن من حثّ التتار على هذا هو قبجاق (نائب دمشق الذي طلبه السلطان لاجين لعقابه، لأسباب متعلقة بالصراعات بين قادة المماليك)[164]. هي حروب سياسية محضة، لا علاقة للدين بها من إلا حيث التسويغ والتبرير.

لم تكن تلك الشائعات خالية من الصحّة، فقد تحرّك الجيش التتري فعلًا لغزو الشام، وخاف الناس في دمشق خوفًا شديدًا، وأخذوا في الابتهال والدعاء[165]،

(159) المرجع نفسه.

(160) لعله من الملائم التنبيه إلى أن ماردين كانت تابعة للتتار، تجنبًا للإبادة، وكان هذا شأن كثير من الممالك التي استسلمت للتتار، إذ لم يقف في وجه التتار إلا السلطان قطز وقتها، ولولا ذلك لاستولوا على مصر. وأمر آخر أن سبب هذه الغارة على مدينة ماردين هي خلافات قديمة "شخصية"، متعلقة بالنزاعات المصلحية المحضة، كما أوضح بدر الدين العيني. بدر الدين محمد بن أحمد العيني، **عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: عصر سلاطين المماليك**، تحقيق محمد محمد أمين، ج 3 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2010)، ص 365.

(161) ابن حبيب، ج 1، ص 218.

(162) العيني، **عقد الجمان**، ج 3، ص 461.

(163) المرجع نفسه، ص 461-462.

(164) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 701؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 712.

(165) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 717؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 703.

فالتتار معروفون بالقسوة والعنف (هل كانت جيوش المماليك أفضل حالًا؟). وأقبل السلطان الناصر محمد بن قلاوون بجيشه إلى دمشق، ثم جرت الوقعة مع التتار (الذين دخلوا في الإسلام) في معركة عرفت باسم "وقعة وادي الخزندار"، وانكسر الجيش المملوكي، ورجع منهزمًا[166]. وعلى الرغم من أن ملك التتار غازان، وطائفةً من جيشه صاروا مسلمين، فإن بعض مؤرخي المماليك كان يصفون جيوش المماليك بأنها "العساكر الإسلامية"[167]، إشارة إلى أن عساكر التتار ليسوا كذلك. لكن التتار، في المقابل، كانوا لا يرون المماليك على الإسلام الصحيح؛ إذ يذكر الهمذاني، مؤرخ سيرة ملك التتار غازان، أن المماليك حاصروا المسلمين في مدينة ماردين، وأسروا المسلمين وهتكوا أعراض المسلمات، وأن هذا هو السبب الذي حرّك غازان لغزو الشام انتقامًا للمسلمين في ماردين ودفعًا لـ"شر هؤلاء الطغاة"[168]. وأنه استفتى علماء الإسلام وفقهاءه فأفتوه جميعًا بـ"دفع شرهم عن ممالك المسلمين"[169]. وهكذا يتحرك الجيشان كلاهما بفتاوى علماء المسلمين! فهي حربٌ عسكرية لها أهداف سياسية دنيوية محضة تحرّكها الأطماع، وترافقها حرب فقهية فتووية، كما يجري بين المسلمين في هذا الزمن.

انهزم الجيش المملوكي في مواجهة التتار، وتزاحم أهل دمشق فرارًا من الجيش التتري حتى مات بعضهم من الزحام[170]، وكسر بعض الناس الحبس فخرج المساجين[171]، وفرّت جماعة من الأعيان والقضاة[172]. ومن المؤرخين من شهدوا هذه الأحوال وعبّروا عنها، كالمؤرخ النويري إذ قال: "وبقي البلد لا حامي له، ولا ممانع عنه"[173]، وكالذهبي إذ قال: "وبقي البلد بلا وال ولا قاض [...] وكثر الشرّ

---

(166) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 718؛ يقارن بـ: الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 702-705.

(167) ينظر: ابن حبيب، ج 1، ص 220؛ النويري، ج 31، ص 243.

(168) رشيد الدين فضل الله الهمذاني، **جامع التواريخ: تاريخ غازان خان**، ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000)، ص 159، يُقارن بـ: العيني، **عقد الجمان**، ج 3، ص 365؛ ج 4، ص 211.

(169) المرجع نفسه.

(170) ابن الجزري، ج 1، ص 463.

(171) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 706.

(172) النويري، ج 31، ص 243.

(173) المرجع نفسه.

والهرج"[174]، "وبقي البلد لا متولي فيه، ولا نائب سلطنة، ولا مشدّ، ولا محتسب، ولا حاكم، فبقي الناس يأكل بعضهم بعضًا [...] ومن ضرب أو شتم لا يُستدّ منه، ولم يظهر من الناس شفقة ولا رحمة، ومن قدر على شيء فعله، ومن تغلب على مكانٍ سكنَه"[175]. "وكثر في جوانب البلد أيضًا كسر الأبواب، والصعود على الأسطحة، والنهب والإزعاج والإرعاب وكان ذلك شديدًا"[176]. في تصوير لحالة الفوضى والفراغ السياسي والأمني الذي عاشته دمشق.

وكان مما زاد من وقع الهزيمة على جيش المماليك المنهزم، أنه وهو عائد إلى مصر، نزل أهل جبل معروف باسم "جبل كسروان"، وسكّانه من الشيعة الاثني عشرية وغيرهم من الإسماعيلية والنصيرية والدروز، فقتلوا في الجيش المهزوم ونهبوا[177]. فكان لفعلهم أثر في النفوس شديد، لم ينسه المماليك لهم، مما يعد بتعبير عصرنا "خيانة الدولة"، فانتقموا منهم لاحقًا، وسيأتي الحديث عن هذا.

في هذه الواقعة يبرز ابن تيمية في دور اجتماعي وسياسي مهم وخطير، بل إن ابن حجر العسقلاني رأى أن ما فعله في هذه الأحداث العصيبة حقًا كان هو سبب اشتهاره[178]. فلقد اجتمع بعض أعيان دمشق من القضاة والعلماء، وكان منهم ابن تيمية، يتشاورون في هذه الحال، وقرروا لقاء الملك غازان ليأخذوا منه الأمان لأهل دمشق، وهنا أظهر بطولة وشجاعة ذكرهما بعض المؤرخين، حين واجه غازان بكلام قوي وزجره زجرًا شديدًا[179]. أعطى غازان أهل دمشق الأمان، ولكن جنده من التتار عاثوا فسادًا في منطقة بجوار دمشق تسمّى "الصالحية"، كانت مركزًا للحنابلة وعلمائهم، فقتلوا ونهبوا، مما لا ينكره حتى مؤرخ التتار الهمذاني[180].

---

(174) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 705.

(175) قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، تحقيق حمزة أحمد عباس، ج 1 (أبوظبي: المجمع الثقافي، 2007)، ص 257.

(176) المرجع نفسه، ص 278.

(177) المنصوري، ص 158.

(178) ابن حجر العسقلاني، ج 1، ص 180.

(179) ينظر خبر هذه القصة في: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 719؛ النويري، ج 31، ص 243.

(180) الهمذاني، **جامع التواريخ**، ص 164-165.

نهب التتار منطقة الصالحية "الحنبلية"، وفعلوا فيها "ما يطول شرحه مما تقعشرّ له الأبدان"، كما يعبّر المؤرخ الدواداري[181]، وعاثوا فيها[182]، وفي منطقة المزّة، وفي غيرهما[183]، فهرب أهل الصالحية منها في أسوأ حال، كما يعبّر النويري[184]. وذهب ابن تيمية مرة أخرى ليشكو إلى غازان ما فعله جنده مما يخالف عقد الأمان، ولكنه لم يمكّن من لقائه[185]. ولم يترك رجلًا من الأكابر لدفع هذا السلب والنهب والأسر والقتل إلا اتصل به[186]، ولا سيّما أن أهل الصالحية هم من الحنابلة، وقد ذكر ابن كثير أن التتار سَبُوا "خلقًا كثيرًا من بنات المشايخ وأولادهم"[187]، وأن نصارى دمشق كانوا مع التتار ومؤيدين لهم[188]، وأن التتار نكبوا دير الحنابلة، فقتلوا خلقًا من الرجال وسَبَوا من النساء كثيرًا[189]، وأنهم قتلوا من الصالحية 400، وأسروا نحو 4000[190]. وأنهم سرقوا كتب العلم التي هي وقفٌ وصاروا يبيعونها[191]. وكان من الأسرى القاضي الحنبلي الذي أُسر "في حالة شنيعة"[192]. بل يذكر ابن تيمية في فتوى من فتاواه أن هؤلاء التتار سَبُوا من المسلمين ما يقرب من "مئة ألف" من عموم بلاد الشام[193]. لا يكون السبي إلا بقتال الكافرين، أو قتال المرتدّين. ووجود السبي دلالة على أن الجيش التتري إما أنه كان يرى "كفر" أهل دمشق وأنهم مرتدّون عن الإسلام، وإما أنه لم يكن يهتم بأحكام الحلال والحرام أصلًا.

---

(181) أبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، **الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر**، تحقيق هانس روبرت رويمر (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960)، ص 28.

(182) المنصوري، ص 158؛ يقارن بـ: اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 270-271.

(183) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 273.

(184) النويري، ج 31، ص 247.

(185) المرجع نفسه، ص 247-248.

(186) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 272-275.

(187) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 721.

(188) المرجع نفسه.

(189) المرجع نفسه، ص 722.

(190) المرجع نفسه؛ يقارن بـ: الدواداري، ص 28.

(191) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 722.

(192) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 282.

(193) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 520.

وبعد هذا الأسر والنهب والقتل والأحوال المرعبة المخوفة، يتوجه ابن تيمية ليسعى في افتكاك الأسارى من يد التتار، فأنقذ من الأسر خلقًا، ومنهم أهل الذمة[194]. ثم انسحب التتار من البلد بعد أن نهبوها، فأخذ ابن تيمية يملأ هذا الفراغ الأمني والسياسي، وقام في هذا بدور كبير، فأخذ يغلق الخمّارات والحانات، ويقيم التعازير والعقوبات، ويضبط الأمن هو ومجموعة من المحتسبين معه[195]. ويذكر العيني أن هذا كان بإذنٍ من الأمير قبجاق (الذي التحق بالتتار وصار معاونًا لهم)[196]. ليس هذا فحسب، بل قام، كما يعبّر تلميذه ابن عبد الهادي، بـ "جميع أنواع الجهاد، وسائر أنواع الخير، من إنفاق الأموال، وإطعام الطعام، ودفن الموتى، وغير ذلك"، مما هو "معروف مشهور"[197]. وبهذه الأفعال الجماهيرية الشعبية أحبّته العامّة، فقد قام بأمر الناس وقت غياب السلطة، وضبط الأمور ضبطًا شكره له الناس، ولذا كانت جنازته من أعظم الجنائز بمقاييس ذلك الزمان.

ومن الطبيعي أن يؤثر هذا تأثيرًا كبيرًا في نفس ابن تيمية، من جرّاء ما فعله التتار في أهل الشام عمومًا، وفي أهل مذهبه الحنابلة خصوصًا، ليتخذ موقفًا قويًا تجاه التتار ومن عاونهم (من نصارى دمشق كما سبق، ومن رافضة كسروان). ورفعت مواقفه، كثيرًا، من شأنه، واشتهر بين الناس، كما سبق أن نقلنا عن ابن حجر العسقلاني. وكذلك هيّجت عليه الحسّاد والمناوئين وبعض الأمراء المماليك حين رجعت دمشق إلى السلطة المملوكية من جديد، لأن هذه الأعمال التي قام بها ابن تيمية جعلت له سلطةً رمزية قويّة في البلد، ومثل هذا النوع من السلطة لا يكون إلا مصدر تهديد لجماعات مختلفة.

ولئن كان كثير من التتار مسلمين حينئذ، على المذهب الاثني عشري، فإن بعض مؤرخي المماليك لم يكن يراهم إلا كفارًا "ليس لهم دين ولا مذهب"، كما صرّح بذلك المؤرخ المملوكي الدواداري[198]. وقد روى ابن تيمية لقاءه ببعض قادة التتار، ومنهم رجل يسمّى قطلوشاه، ذكر ابن تيمية عنه أنه كان يقول إن

---

(194) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 726.

(195) المرجع نفسه، ص 728؛ يقارن بـ: اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 302.

(196) العيني، **عقد الجمان**، ج 4، ص 47.

(197) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 110.

(198) الدواداري، ص 28.

جنكيز خان، الجدّ الأوّل لحكّام التتار، كان مسلمًا، وكانت ذريته من الملوك مسلمة، وإن طاعتهم واجبة، وإن من انحرف عنهم فهو من الخوارج[199]، وهكذا يحضر الدين لتبرير الملك والجبروت، كما كان ويكون طوال تاريخ الممالك في الإسلام. وذكر ابن تيمية أن التتار كانوا يصدّرون بياناتهم الرسمية بجملة تعبّر عن إسلامهم، هي: "بقوة الله وميثاق الملة المحمديّة"[200]. وذكر أيضًا أنه رأى مع قادة التتار شيخًا حسن الذكر والصلاة، فسأله كيف يغزون إخوانهم المسلمين؟ فأجاب هذا الشيخ بأن العلماء أفتوهم بذلك[201]. وهكذا يظهر كيف يلتبس الديني بالسياسي في ذلك العصر، وأن هذا العدوان كله كان يجري بفتاوى العلماء (كما شهدنا نحن في عصرنا الحديث). وذكر ابن تيمية أنه التقى بقائد من قادة التتار سأله عن لعن يزيد بن معاوية، ففهم أنه شيعي، فأجابه: هل أهل دمشق هؤلاء هم الذين قتلوا الحسين بن علي عليه السلام؟[202] فاحتج القائد بأن بني أمية هم أهل الشام، فما زال ابن تيمية يكلمه بذكاء ولباقة حتى سكّن غضبه على الشاميين[203]. وبهذا يتبين أن هذا العدوان السياسي المتكرر يلبس لبوس المذهب الديني، وهكذا يظهر أن "حالة الحرب" هي الجوّ العامّ والسياق العامّ بين المماليك (السنّة)، والتتار (الرافضة وغيرهم)، ومن يعاونهم من بعض الأقليّات غير المسلمة. وفي هذا السياق، ينبغي فهم آراء ابن تيمية تجاه الاثني عشرية والرافضة، وغيرهم، في غير معزل عن الحروب المتتالية، وعن الدماء والأسر والسبي والنزاعات السياسية المشتبكة.

ومما يؤكد "شيعية" الجيش التتري وتحالفه مع بعض الأقليات قولُ أحد الشعراء الناجين من أهل دمشق:

"وعجيبٌ نجاتنا من تتارٍ سلْطَنَتْهُم روافضٌ ويهودُ"[204].

وهكذا يُفهَم أن إسلام عموم التتار الغزاة كان على المذهب الاثني عشري، وهو يضاف إلى العوامل النفسية، والاجتماعية والسياسية، في موقف ابن تيمية من الاثني

(199) المرجع نفسه، ص 32.
(200) المرجع نفسه، ص 33.
(201) المرجع نفسه.
(202) المرجع نفسه، ص 36.
(203) المرجع نفسه؛ يقارن بـ: اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 299-300.
(204) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 318.

عشرية (وهم يدخلون في المختلف الديني القريب)، إضافة إلى أهل الذمة وغيرهم (المختلف الديني البعيد).

تعبّر فتوى ابن تيمية عن رأيه في التتار الذين أسلموا قبل بضع سنين فقط من غزو الشام؛ فقد سُئل عنهم في فتواه الشهيرة عن التتار الذين غزوا الشام وقتلوا ونهبوا، مع ادعائهم "التمسك بالشهادتين"، أيجوز قتالهم؟ فأجاب بأن كل "طائفة ممتنعة"[205] عن شعيرة من شعائر الإسلام الظاهرة المتواترة يجب قتالها، وأن هذه قاعدة من قواعد الدين، مستدلًا بفعل أبي بكر مع "أهل الردة"، ثم انتقل إلى الحديث عن التتار ليثبت أنهم "طائفة ممتنعة"، وأنهم "خارجون عن الدين"، وأن العسكر التتري "مشتمل على قوم كفار من النصارى والمشركين"، ولكن جمهور هذا العسكر "منتسبون إلى الإسلام"، وأنهم "ينطقون بالشهادتين إذا طلبت منهم، ويعظمون الرسول"، إلّا أن الذين يلتزمون بالصلاة فيهم قليل جدًا، والمسلم عندهم أعظم من غيره، وهم يقدّرون الصالحين، ويلتزمون ببعض الإسلام دون بعض، أي إنهم مسلمون لكن إسلامهم ناقص وفيه انحراف، إلا أن عامّتهم يخالفون معظم شرائع الإسلام في قتالهم، وصحيح أنهم يوجبون الإسلام، لكنهم لا يقاتلون من تركه، وهم لا يقاتلون الكفار، ولا يلزمون أهل الكتاب الجزية، ولا ينهون أحدًا عن عبادة ما يريد، كالشمس والقمر. و"عامتهم لا يحرِّمون دماء المسلمين وأموالهم، إلا أن ينهاهم عنها سلطانهم"، وعامتهم لا يلتزمون شرائع الإسلام، ولا يتحاكمون إلى الشريعة، بل لهم قانون خاص بهم، يوافق الشريعة في أشياء ويخالفها في أشياء، ليقرر بعد هذا أن "قتال هذا الضرب واجبٌ بإجماع المسلمين"[206]. إنها فتوى أُطلِقَت في "حالة حرب". وفي هذا السياق ينبغي أن تُفهم، وسيأتي تفصيل ذلك في حينه من الدراسة.

انسحب التتار بعد ثلاثة أشهر من الفوضى والمعاناة والتنكيل ببلاد الشام (من ربيع الآخر إلى العاشر من رجب سنة 699هـ)، إذ سمعوا بأن الجيش المملوكي رمّم نفسه، وعادت فلوله إلى الشام لقتالهم[207].

(205) عدّهم طائفة ممتنعة وليسوا من البغاة المتأولين.

(206) ينظر الفتوى بتمامها في: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 501-508.

(207) الدواداري، ص 38-39.

وهكذا انتهت حقبة عصيبة وحادثة خطيرة مما أدركه ابن تيمية، وكان له فيها دور اجتماعي وسياسي مهم، متمثل في السعي لمفاداة الأسرى، وتحقيق الأمان لأهل دمشق، والوساطة إلى السلطان غازان للتفريج عنهم، وضبط الأمن والاحتساب في البلد، مما هو مدون ومذكور في التاريخ.

وبعد أن عادت الأمور إلى نصابها، بعد رحيل التتار، قررت الدولة قتال أهالي جبل كسروان الذين هاجموا الجيش المهزوم وقتلوا منه وسلبوا، وكانوا شيعة اثني عشرية، ومعهم طوائف أخرى منتمية إلى التشيُّع، كالنصيرية والدروز وغيرهم، لتبدأ جولة أخرى من الصراع السياسي الاجتماعي الذي شارك فيه ابن تيمية.

عاد نائب دمشق الأفرم، بعد انسحاب التتار[208]، فعوقب بعضٌ من تعاون مع التتار من أهل دمشق[209]، ثم توجه الأفرم مع جيش إلى جبل كسروان لمعاقبة أهله "الكسروانيين" الخارجين على الطاعة، بسبب اعتدائهم على الجيش المملوكي المهزوم في معركة وادي الخزندار (699هـ، وهي التي على إثرها استولى التتار على دمشق، كما سبق توضيحه، ولم يُنقَل عن ابن تيمية مشاركةٌ فيها بأي صورة من الصور، إلا في مسألة الأمان والتفاوض مع غازان، وضبط البلد)، ويضاف إلى الأسباب المُعلَنَة في تأديب الكسروانيين: فسادُ دينهم وعقائدهم[210]، فهزمهم وقرر عليهم أموالًا يدفعونها للدولة[211] (ماذا لو كان الكسروانيون من أهل السنّة؟ أسيكون لذكر "عقائدهم الفاسدة" حضور في تعليل تأديبهم ومعاقبتهم؟ فسبب الفتوى، إذًا، سياسي بالذات، ومذهبي بالعرَض). وكان ابن تيميّة مع نائب دمشق في هذه الغزوة، وأتى رؤساؤهم إلى ابن تيمية "فاستتابهم، وبيّن لهم الصواب"[212]. وكان عامّتهم "رافضة"[213]. وسيأتي في حينه أنهم كانوا خليطًا من النصيرية والإسماعيلية والاثني عشرية.

---

(208) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 303.

(209) المرجع نفسه، ص 306-308.

(210) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 730.

(211) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 308-309؛ يقارن بـ: الدواداري، ص 40.

(212) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 730.

(213) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 716.

كانت الحالة، إذًا، حالةَ حرب، وفي حالة الحرب هذه، وفي سنة 704هـ، كما يترجّح عندي، كتب ابن تيمية كتابًا بعنوان **الرد على أهل كسروان الرافضة**[214]، سقط من التاريخ فلم يصلنا. ولاحقًا يستذكر ابن تيمية تحليليًا تلك الأحداث، أحداث غزو التتار لدمشق، فيرى أن من أسبابها "ذنوب ظاهرة، وخطايا واضحة"، ذكر منها: "فساد النيات، والفخر والخيلاء والظلم والفواحش"، وذكر منها - وهذا يلفت الانتباه - "الإعراض عن حكم الكتاب والسنّة، وعن فرائض الله، والبغي على كثير من المسلمين الذين بأرض الجزيرة والروم"[215]. فالمماليك، باعتراف ابن تيمية الذي كان قد بلغ الأربعين من العمر وقتها، كان من ذنوبهم "الإعراض" عن "حكم الكتاب والسنّة"، ومع هذا لم يرد عنه ولا عن علماء عصره من جميع المذاهب والفقهاء والقضاة أي "تكفير" للمماليك، بل كان مواليًا لهم في الجملة، ومناصرًا لهم.

وقرر نائب دمشق على جميع أهلها أن يتدرّبوا على القتال، وعلى الرمي، وأن يعلقوا أسلحتهم في الدكاكين[216]، وأُمِر بذلك أيضًا فقهاءُ المدارس[217]، ليكونوا مستعدّين لقتال التتار.

وتكرر غزو التتار للشام سنة 700هـ، وهنا أيضًا جلس ابن تيمية للوعظ كعادته، "وحرّض الناس على القتال"، كما يقول ابن كثير[218]. تحرّك ابن تيمية لتثبيت الناس لقتال التتار، وخرج إلى حيث يعسكر الجند الشامي، فذكر الذهبيّ أنه التقى بنائب دمشق ليحثه على الصمود والقتال، وسافر إلى القاهرة ليقابل السلطان، والتقى ببعض أمراء المماليك ليحضَّهم على المواجهة[219]. وكان مما قاله في ذلك الوقت: "إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته، أقمنا له سلطانًا يحوطه ويحميه، ويستغلّه في زمن الأمن"[220]. وهي كلمة قويّة قد تُفهَم أنها استعداد من ابن تيمية لـ"خروجه" على السلطان، واستقلال الشام عن السلطنة في مصر، ولعل هذه الجملة التي وجهها

---

(214) ابن عبد الهادي، **طبقات علماء الحديث**، ج 4، ص 289.
(215) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 116-117.
(216) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 730.
(217) النويري، ج 31، ص 255، يقارن بـ: الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 716.
(218) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 735-736.
(219) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 718؛ يقارن بـ: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 737.
(220) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 738.

إلى أمراء المماليك كانت سببًا بعد ذلك في تسلطهم عليه وسجنه، وهي تضاف إلى ما أشرنا إليه سابقًا، أن دمشق كانت دائمًا "مصدر" قلق للسلطنة في مصر.

غير أن التتار فشلوا في هذه الغزوة، ولم يكن هناك حربٌ؛ لأنهم انسحبوا لاضطراب الأحوال الجويّة[221]. وقد نقل ابن عبد الهادي رسالة طويلة أرسلها ابن تيمية إلى عموم الناس، تعقيبًا على هذه الهزيمة وشرحًا لحال التتار الذين يميل إليهم الإسماعيلية والرافضة والنصارى وغيرهم[222]. وعلى الرغم من أن التتار فشلوا، فإنهم مع هذا أسروا مسلمين من بعض البلاد التي مرّوا بها وباعوهم للإفرنج عبيدًا أرقّاء[223]. وصدرت الأوامر الرسمية بتقرير "الذل والصغار" على أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وعزلهم من الولايات، والتشديد عليهم في الأموال واللباس الذي يميزهم من لباس المسلمين[224]، ربما كانت هذه القرارات ردّة فعل لمواقفهم مع الغزو التتري، إذ يشير خطاب سلطاني مبعوث إلى التتار، إلى أنهم (أي التتار) كانوا يستعينون بالنصارى في غزو بلاد المسلمين[225] (والمقصود هنا ببلاد المسلمين بلادُ الشام المملوكية)، وأرى أن هذه العلل أقرب إلى العقل والواقع من مجرد حثّ الوزير المغربي السلطانَ المملوكي على التضييق على أهل الذمة، كما ذكره بعض المؤرخين[226]. ونتيجةً لهذه المراسيم السلطانية تجاه النصارى، عمد بعض العوامّ في الإسكندرية والقاهرة إلى هدم بعض الكنائس لأنها محدثة بعد الإسلام، بخلاف الكنائس التي كانت مقامة قبل دخول الإسلام، وكانت فتوى الفقيه والقاضي الشافعي ابن دقيق العيد هو إبقاء تلك الكنائس إلا إذا ثبت أنها محدثة، ووافقه على ذلك من حضر من العلماء والقضاة[227]، ولعل هذه المراسيم هي السبب التاريخي وراء فتوى

---

(221) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 718؛ يقارن بـ: الدواداري، ص 64.

(222) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 111-145.

(223) النويري، ج 31، ص 258.

(224) ابن حبيب، ج 1، ص 233؛ يقارن بـ: أبو الفداء إسماعيل بن علي، ج 4، ص 46؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 720. ويستنتج أبو زهرة أن شدة ابن تيمية على النصارى ربما تعود إلى أن بعضهم كانوا عيونًا للصليبيين. أبو زهرة، ص 62.

(225) النويري، ج 31، ص 268.

(226) الدواداري، ص 48؛ قارن بـ: اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 460-461.

(227) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 1، ص 460-463.

ابن تيمية في كنائس القاهرة[228]، إذ ادّعى بعض النصارى أن بعض كنائس القاهرة كانت موجودة منذ زمن الخليفة عمر بن الخطاب. وأيضًا لعل الرسالة الشهيرة إلى ملك قبرص كانت في تلك المرحلة التاريخية؛ ذلك لأنها تشير إلى جهد ابن تيمية في إطلاق أسرى النصارى و"أهل الذمة" من قبضة الجيش التتري، وتلوح فيها مخايل ضربٍ من "السلطة" في عباراته، ومثل هذه السلطة لم تتحقق له بهذا القدر إلا في تلك المرحلة التي ملأ فيها ذلك الفراغ[229]، أو في مرحلة تمكّنه بعد أن أخرجه السلطان الناصر من السجن.

وفي سنة 701هـ (أي بعد سنتين من استيلاء التتار على دمشق، وقيام ابن تيمية مع بعض خواصه بالاحتساب وتنظيم المجتمع، مما هو من عمل السلطة)، ثارت عليه جماعة من الناس سمّاهم ابن كثير "الحسَدة"، "وشَكوا منه أنه "يقيم الحدود، ويعزّر ويحلق رؤوس الصبيان"، فحاورهم وسكنت الأمور[230]. وهذا يدل على ما أشرنا إليه من أن ابن تيمية كان ذا "سلطة" مادية ورمزية معًا، ومثل هذا كفيل باستجلاب العداوات من الفقهاء والأمراء، وليس ببعيد أن يكون هؤلاء الثائرون عليه مدفوعين من بعض الأمراء، وليس ببعيد، أيضًا، أن يكون هناك تنسيقٌ فيما بينهم، ضمن الأجنحة المتصارعة في الدولة[231]. وقد سبق أن ذكرنا أنّ سلطته هذه ابتدأت منذ الفراغ السياسي والأمني الذي حدث في دمشق، حين غزاها التتار أول مرة، سنة 699هـ، أي إنه كان يقوم بدور "السلطة" في تنظيم المجتمع وقضاء حوائجه وتحقيق أمنه، بلا سلطانٍ، وقت غزو التتار، ثم استمرّ بعد ذلك بعلم السلطان وإذنه، فيما يبدو، من ذلك الوقت حتى سنة 701هـ؛ ما يدل على أن نائب دمشق كان "متهاونًا" في هذا الأمر معه (أي ضمن التحالف المكرر في التاريخ بين السلطان والشيخ)، وهو مما يثير ريب السلطنة في مصر، مع ما أشرت إليه مرارًا، من القلق الذي تسببه دمشق.

---

(228) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 632.

(229) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرسالة القبرصية: خطاب لسرجواس ملك قبرص**، تحقيق قصي محب الدين الخطيب (القاهرة: دار المطبعة السلفية ومكتبتها، 1974).

(230) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 10.

(231) يلاحظ هنري لاوست أن الأمراء لم يكن لهم غنى عن العلماء، في العصر المملوكي، للوساطة بينهم وبين الرعية، بل حتى لتبرير بعض الانقلابات. لاوست، ج 1، ص 168.

وفي سنة 702هـ، اتُّهم ابن تيمية بأنه "يكاتب التتار"، أي إنه "عميلٌ لهم"، وصُنِعت رسالة مزوّرة نُسبت إليه في ذلك؛ وهو ما يعطي تصورًا واضحًا عن "خطر" الشيخ في دمشق، وعن تزايد أعدائه، ورغبتهم في التلخص منه، ولو بأساليب غير أخلاقية، في إطار تلك الانحيازات السياسية بين أمراء ومن معهم من العلماء بعضهم ضد بعض. اكتشف نائب السلطنة الأفرم هذه الحيلة، وكان متعاطفًا مع ابن تيمية، فقتل رجلين شاركا في هذه المؤامرة[232] (هل هذا حكمٌ شرعي فقهي من قبيل الحكم بما شرع الله؟ لم يثبت عن ابن تيمية أي تعليق على قتل هذين الخصمين، ولا على كونه موافقًا أو مخالفًا للشريعة الإسلامية).

وفي تلك السنة ذاتها (أي سنة 702هـ)، عاد التتار لغزو الشام، فهزمهم الجيش المملوكي في معركة تدعى معركة "شقحب"[233]. ومما يرويه الهمذاني مؤرخ التتار أن السلطان التتري محمود غازان في طريقه إلى الشام مرّ بقبر الحسين يزوره[234]، مما يضاف إلى الإشارات السابقة، في تشيّعه.

يسطع نجم ابن تيمية في هذه المعركة، فيبدو هو الاسم البارز فيها، فهو ممثل الدمشقيين الذي ينسّق مع أمراء المماليك، وهو الذي يأخذ منهم العهود والمواثيق على القتال، وهو الذي يطوف بهم واحدًا واحدًا يثبّتهم ويبشرهم بالنصر على الأعداء[235]، حتى إنه لم "يبق من ملوك الشام تركي ولا عربي إلا واجتمع بالشيخ في تلك المدة، واعتقد خيره وصلاحه"[236]. بل إن ابن تيمية اجتمع بالسلطان وأرباب الحل والعقد والأمراء[237]، وهذه منزلة اجتماعية وسياسية، وسلطة رمزية عظيمة.

تساءل الناس عن "مشروعية" قتال التتار، فهم مسلمون، وليسوا هم بغاةً على "الإمام"، لأنهم لم يكونوا في طاعته في وقت ثم خالفوه. وههنا يعطي ابن تيمية هذا القتال "مشروعية دينية"، عدا المشروعية السياسية، فيرى أن هؤلاء من "جنس الخوارج"، فيقاتَلون كما قاتل علي بن أبي طالب الخوارج، هذا ما نقله ابن كثير، على

(232) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 18.
(233) ابن حبيب، ج 1، ص 246-247.
(234) الهمذاني، **جامع التواريخ**، ص 180.
(235) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 23.
(236) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 146.
(237) المرجع نفسه، ص 147.

هيئة حوار بين ابن تيمية من جهة والجيش وأمرائه من جهة أخرى[238]. ومع هذا، فإن لابن تيمية فتوى ثانية مدوّنة تخص التتار، أرجّح أنه أفتى بها في زمن هذه المعركة (معركة شقحب)، كان سؤالها يثير هذا الإشكال عينه الذي أشار إليه ابن كثير، إضافة إلى نص السؤال على تكرار غزو التتار للشام، ما يفيد - كما أرجّح - أنه أفتى بها في ذلك السياق[239]. في هذه الفتوى المشار إليها، ذكر في وجوب قتالهم علّتين: العلة الأولى أنهم "طائفة ممتنعة" كالخوارج وكمانعي الزكاة الذين قاتلهم أبو بكر. وليسوا هم بغاةً كمعاوية بن أبي سفيان. أما العلة الثانية فهي "معرفة أحوالهم"، وقد بدأ ابن تيمية يستذكر غزوتهم الأولى للشام سنة 699هـ، وكيف أنهم فجروا بنساء المسلمين ودنّسوا المساجد، وأنهم سَبُوا من المسلمين ما يقارب مئة ألف[240]، وأنهم يعتمدون على شرّ الخلق، من الرافضة، والجهمية، والاتحادية، وأنهم يعظمون جنكيز خان كتعظيمهم رسول الله، وأنهم لا يفرضون الجزية على أهل الكتاب، وأن غالبهم لا يحجّون، وأنهم يقاتلون المسلمين، ويريدون منهم الدخول في شريعتهم التي هي خليط من الإسلام وقوانين جنكيز خان الوضعية، وأن غالب العلماء والعبّاد منهم على مذهب الفلاسفة الذين يساوون المسلمين بالنصارى واليهود، وأنهم يقدّمون شرار المسلمين من القرامطة الملاحدة الباطنية على أهل الحق[241]، وأنهم يرون الأديان كأنها مذاهب، فمن شاء أن يتدين منها بأي دين جاز له ذلك. ويقول ابن تيمية فيهم: "من سوّغ اتباع غير دين الإسلام أو اتباع شريعة غير شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر"، وأنهم أعلنوا الرفض، وذكروا عليًا، وعظّموا الاثني عشر، وأن أبا بكر وعمر وعثمان فجار كفار. ثم بدأ يشرح خطورة مذهب الرافضة وأنه شرّ المذاهب وأنه أخطر من مذهب الخوارج، وأنهم محاربون ومعادون ومحادّون لله ودينه، وأن هذه العصابة في مصر والشام [يعني المماليك] هي الطائفة المنصورة، وأخذ يستعرض أحوال الأمة في مناطق متفرقة، فكلهم غلب عليه الرفض والتشيع "فلو استولى عليهم التتار لم يبق للإسلام عز ولا كلمة عالية، ولا طائفة ظاهرة غالبة يخافها أهل الأرض تقاتل عنه"[242].

---

(238) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 23-24.

(239) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 509.

(240) يبدو هذا العدد مبالغًا فيه.

(241) يلاحظ هنا أنه سمّى الباطنية شرار المسلمين، ولم يسمهم كفارًا.

(242) ينظر الفتوى بتمامها في: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 509-543. (ما بين معقوفين منّي)

هذا، في نظري، أهم ما جاء في تلك الفتوى الطويلة. وهكذا لا يُبحَث موقف ابن تيمية من "الرافضة"، في هذا السياق التاريخي، بنجوةٍ عن التتار وغزواتهم وما يتعلق بها من دماء وأسر وسبي وترويع. وماذا لو كان هؤلاء المعتدون سنّة؟ هل سيستحضر حالتهم الدينية والمذهبية؟ واضح أن سبب الفتوى هو الاعتداء وليس المذهب، وأن العامل الرئيس في صدور هذه الفتوى هو هذا الاعتداء بالذات، وأما المذهب فثانوي عرضي.

وبعد انتهاء المعركة (أي معركة شقحب)، يدخل ابن تيمية إلى دمشق، بصفةٍ يشرحها ابن عبد الهادي، "عالية كلمته، قائمة حجته، ظاهرة ولايته، مقبولة شفاعته، مجابة دعوته، ملتمسة بركته، مكرمًا معظمًا، ذا سلطان وكلمة نافذة، وهو مع هذا يقول للمدّاحين له: 'أنا رجل ملة، لا رجل دولة'"[243]. كل تلك الصفات ("ذا سلطان وكلمة نافذة") تدل على "سلطة" واضحة، تختلط فيها سلطة الملة (الرمزية) بسلطة الدولة (المادية). ومع هذا حرص ابن تيمية على أن يميّز بين السلطتين فنبه الناس إلى أنه "رجل ملّة لا رجل دولة". ومثل هذا لا بد أن يستثير العداوة والحسد.

وفي سنة 703هـ، يموت ملك التتار غازان، ليتولى بعده أخوه محمد خدابنده[244]، الذي سعى في الصلح مع المماليك، سنة 704هـ، وأرسل إلى السلطان رسله من أجل "المصالحة وابتغاء المسالمة، وتقرير المودّة، وإبداء المحبّة"[245]. وهكذا، تهدأ الأمور بين التتار والمماليك.

في سنة 704هـ، توجه ابن تيمية مع وفدٍ من الدولة المملوكية لمحاولة إعادة الكسروانيين إلى الطاعة، و"إقامة الحجة" عليهم[246].

وفي السنة ذاتها، كما ينقل ابن كثير، يُحضَر إلى ابن تيمية شيخٌ صوفيّ يسمّى إبراهيم القطان، له دلق (نوع من الثياب يلبسه الصوفية) كبير واسع، فأمر ابن تيمية بتقطيعه، فانتهبه الناس (من أجل البركة)، وكان له شعر طويل وأظفار طويلة، فأمر

---

(243) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 148.
(244) الدواداري، ص 112؛ المنصوري، ص 174.
(245) المنصوري، ص 176؛ الدواداري، ص 128.
(246) علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد البرزالي، **المقتفي على كتاب الروضتين**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ج 2 (بيروت/ صيدا: المكتبة العصرية، 2006)، قسم 1، ص 284.

ابن تيمية بقص شعره وأظفاره، ونهاه عن أكل القاذورات والحشيشة، والكلام الفاحش، و"مخالطة أهل الذمة" كما أنه استتاب رجلًا آخر اسمه محمد الخبّاز عن الأمور ذاتها[247]. وفي السنة ذاتها، أمر بإزالة صخرة كان العامّة يعظّمونها، ويعتقدونها[248]. كل هذا يدل على ما له من سلطة رمزية/ مادية.

وبعد ذلك، في سنة 705هـ، انطلق نائب دمشق الأفرم إلى جبل كسروان، المذكور سابقًا، ليقاتل أهله[249]، وكانت هذه هي الحملة الثانية على أهل ذلك الجبل. ويلاحظ أن الحرب على الكسروانيين أهل الجبل دائمًا كانت تأتي بعد غزو التتار؛ ما يدل على مواطأتهم للتتار ومعاونتهم لهم، ويبدو أن الغزوة الأولى عليهم لم تُجْدِ نفعًا، فقد ذكر المؤرخون أنهم استمرّوا يؤيدون التتار، ويتخطّفون المسلمين ويبيعونهم عبيدًا للإفرنج، ويسلبون وينهبون[250]. وأشار شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، وهو مؤرخ كبير وكاتب سلطاني مطلع على الخبايا، أن أهل كسروان هؤلاء "طغوا واشتدّت شوكتهم [...] وزاد طغيانهم، وأظهروا الخروج على الطاعة"[251]، أي طاعة السلطان. وهنا أرسل السلطانُ ابن تيمية في وفد إليهم ليقنعهم بالعودة إلى الطاعة، فلم يستجيبوا وقررت الدولة شن الغارة عليهم[252].

أشرنا سابقًا إلى أن عامّة أهل كسروان كانوا رافضة، مختلطين بأهل مذاهب أخرى كالإسماعيلية والدروز والنصيرية وغيرهم. ويشير المؤرخ ابن حبيب إلى أن عامّة أهل هذا الجبل من النصيرية[253]، ما يحملني على أن أرجّح أن ابن تيمية هنا أطلق فتواه الشهيرة في النصيرية[254] قُبيل غزوة الأفرم لهم، أي في هذه السنة (سنة 705هـ)؛ إذ

---

(247) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 45-46.

(248) المرجع نفسه، ص 46.

(249) الدواداري، ص 131؛ المنصوري، ص 178-179.

(250) ابن حبيب، ج 1، ص 268

(251) النويري، ج 32، ص 70.

(252) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 2، ص 818-819.

(253) ابن حبيب، ج 1، ص 268.

(254) النصيرية: فرقة من غلاة الشيعة، نسبة إلى محمد بن نصير النمري (ت. 270هـ)، يعتقدون الألوهية في علي بن أبي طالب، ولهم اعتقادات أخرى باطلة. للمزيد ينظر: عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الرشاد، 1993)، ص 394.

سئل ابن تيمية عن قتال هؤلاء: أهو أفضل من قتال التتار والإفرنج وغير ذلك؟ فأفتى بفتوى طويلة، جاء فيها: "هؤلاء القوم المسمون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى[255]، بل وأكفر من كثير من المشركين. وضررهم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم؛ فإن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ولا بأحد من المرسلين قبل محمد صلى الله عليه وسلم ولا بملة من الملل السالفة، بل يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند علماء المسلمين يتأولونه على أمور يفترونها". وفيها استحضر ابن تيمية "التصور السائد السنّي" عن هؤلاء، فهم الذين استعان بهم الصليبيون فاحتلوا بلاد المسلمين، فـ"هم مع النصارى على المسلمين"، و"أن التتار ما دخلوا بلاد الإسلام وقتلوا خليفة بغداد وغيره من ملوك المسلمين إلا بمعاونتهم ومؤازرتهم"، وأنهم يجحدون الله تعالى، فهم كفار "لا تجوز مناكحتهم"، و"لا تحل ذبائحهم"، و"لا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين"، ولا يجوز استعمالهم في الدولة وتجنيدهم في الجيش، فهم "من أغشّ الناس" (ما يفيد أن العلة في نهيه عن استعمالهم هي "غشّهم" لا مجرد عقيدتهم، كما يفيد أنهم كانوا مشاركين في الجيش، وإلا لما نهى عن ذلك)، وإذا افتُرض أنهم أظهروا التوبة، ففي قبول توبتهم "نزاع بين العلماء"، لأنهم يعملون بالـ"تقيّة"، فلا ثقة بهم، والواجب تشتيت شملهم، وتفريقهم في البلاد للوقاية من شرهم، وقتالهم من أوجب الواجبات، وهو من جنس قتال المرتدّين، وهو "أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، وأبو بكر والصحابة بدؤوا بجهاد المرتدّين، قبل جهاد الكفّار من أهل الكتاب"[256].

ساهم ابن تيمية بنفسه في هذه الغزوة وشارك فيها. هذه الغزوة التي صدرت من "السلطة السياسية"، أو بحسب تعبير ابن عبد الهادي "حرّك الله عزمات ولاة الأمر لقتال أهل جبل كسروان"[257]. فهي ليست من اقتراح ابن تيمية، بل هي أمر من السلطان الذي كان عمره 22 سنة حينها (ولد. 683هـ). وهكذا أرسل الشيخ بعدها

(255) مع أنه في فتواه السابقة وصفهم بأنهم "شرار المسلمين"، ولم يصفهم بالكفر.

(256) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 503.

(257) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 148.

رسالة إلى السلطان الناصر، فيها إشارة إلى أنه في عهد الملك الناصر هذا جُدِّدَ الدينُ، وهذا في نظري من المبالغات، ناتجة من شدة نشوة النصر؛ إذ إن السلطانين بيبرس والأشرف خليل، وقد سبق ذكرهما، بذلا جهودًا مضنية في طرد الاحتلال الصليبي من بلاد المسلمين، ومع هذا لم يصرّح ابن تيمية بأنه في عصرهما جُدِّدَ الدين. وتوضح الرسالة أن هناك علاقة جيدة تربطه بالسلطان الناصر. جاء في الرسالة، بعد الحمد والثناء: "أما بعد، فقد صدق الله وعده ونصر عبده وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده، وأنعم الله على السلطان وعلى المؤمنين في دولته نعمًا لم تُعهد في القرون الخالية، وجُدِّد الإسلام في أيامه تجديدًا بانت فضيلته على الدول الماضية، وتحقق في ولايته خبر الصادق المصدوق أفضل الأولين والآخرين الذي أخبر فيه عن تجديد الدين في رؤوس المئين، والله تعالى يوزعه والمسلمين شكر هذه النعم العظيمة في الدنيا والدين، ويتمها بتمام النصر على سائر الأعداء المارقين، وذلك أن السلطان أتم الله نعمته حصل للأمة بيمن ولايته، وحسن نيته، وصحة إسلامه وعقيدته، وبركة إيمانه ومعرفته، وفضل همته وشجاعته، وثمرة تعظيمه للدين وشرعته، ونتيجة اتباعه لكتاب الله وحكمته، ما هو شبيه بما كان يجري في أيام الخلفاء الراشدين وما كان يقصده أكابر الأئمة العادلين من جهاد أعداء الله المارقين من الدين وهم صنفان: أهل الفجور والطغيان، وذوو الغي والعدوان، الخارجون عن شرائع الإيمان طلبًا للعلو في الأرض والفساد، وتركًا لسبيل الهدى والرشاد، وهؤلاء هم التتار ونحوهم من كل خارج عن شرائع الإسلام وإن تمسك بالشهادتين أو ببعض سياسة الإسلام. والصنف الثاني: أهل البدع المارقون، وذوو الضلال المنافقون، الخارجون عن السنّة والجماعة، المفارقون للشرعة والطاعة، مثل هؤلاء الذين غُزُوا بأمر السلطان من أهل الجبل والجرد والكسروان"[258].

لفتت انتباهي هنا الإشادة "بصحّة عقيدة" السلطان الناصر، فهل كان سلفيًا؟ والملاحظ هنا هو الفرح الشديد بانتصار على منتسبين إلى الإسلام، إلى الدرجة التي وصف فيها السلطان بأن إنجازه هذا شبيه بما كان يجري أيام الخلفاء الراشدين! وفيها وصفٌ لهؤلاء الذين انتصر السلطان عليهم، من المنتسبين إلى الإسلام؛ الفريق الأوّل هم التتار المسلمون لكنهم يأخذون ببعض سياسة الإسلام ويأخذون ببعض السياسة

(258) المرجع نفسه، ص 150 وما بعدها.

الوضعية (أي حالهم كحال معظم البلدان الإسلامية اليوم إن لم يكن كلها، بل حالهم كحال الدولة المملوكية ذاتها، بشهادة ابن تيمية نفسه، وكما رأينا). والفريق الآخَر هم الذين يعدّهم من أهل البدع، وهم، مع البدعة، مفارقون لطاعة السلطان خارجون على الدولة (ماذا لو كانوا مبتدعة وليسوا خارجين على الدولة؟).

ثم بدأ ابن تيمية في رسالته هذه يعدد عقائد هؤلاء المخالفة للسنة والجماعة، فتكلم عن موقفهم من الصحابة، وعن اعتقادهم ردّة المسلمين، وأنهم كانوا معاونين للتتار، وأن مذهبهم "مذهب ملعون"، وأنهم هم الذين هدموا الخلافة الإسلامية، وغير ذلك من التهم التي كانت سائدة تجاه هذا الفريق من "المختلف الديني" الذي هو الاثنا عشرية والإسماعيلية وغيرهم. ثم أخذ يوجه نصائحه إلى السلطان بتفريق هؤلاء في القرى السنّية أي ما يسمّى في عصرنا "التغيير الديموغرافي"، من أجل تفريق جماعتهم، والانتهاء من خطرهم إلى الأبد[259].

ومع هذا، فإن هذه الرسالة ينبغي أن توضع في تاريخها، فأسباب كل ما جرى هو اعتداء هؤلاء على جيش المماليك، وخروجهم على طاعة السلطان، ومواطأتهم لأعداء الدولة، فهي فتوى تعبّر عن عصرها، وتلك هي أسبابها التاريخية، وليس الدين ولا المذهب، على التحقيق، وهي صادرة من رجل عانى التتار معاناةً، فخرج وهو طفل من بيته خائفًا مع أسرته مرتقبًا، ثم لقي من التتار ما لقي في اعتدائهم على دمشق، وعلى جبل الصالحية الذي هو مركز للحنابلة، ومن الطبيعي أن يكون موقفه هو العداء المحض لهم ولأعوانهم ومن كان على مذهبهم كالكسروانيين الذين هم شيعة اثنا عشرية في الغالب، مع نصيرية ودرزية وغيرهم، مع الانتباه إلى تفاوت أحكامه عليهم، فهم تارة "من شرار المسلمين"، وهم تارة "أكفر من اليهود والنصارى"، إلى أشياء أخرى تأتي في حينها، مع التفريق بين الاثني عشرية والنصيرية على أي حال. ليست تلك آراء ابن تيمية، بل آراء المجتمع السني، ومنه السلطان وعلماء الأشعرية.

وبعد غزوة كسروان، يتصدّى ابن تيمية لمواجهة الصوفية، وتحديدًا جماعة "الأحمدية الرفاعية"، في قصر نائب دمشق، أي إن الشيخ لا يزال يزاول سلطته

(259) المرجع نفسه، ص 151 وما بعدها.

الرمزية. ويبدو أنهم اشتكوا إلى النائب ما كان ينكره عليهم[260]، وطالبوا بأن لا ينكر عليهم، وكان لهم حيل يصنعونها بين يدي الناس كأنها من الخوارق والكرامات. وكان مما قالوه إن التتار لا يضيقون عليهم، وإن أحوالهم مقبولة عند التتار[261]، فحكم عليهم النائب بالتوقف عن كل تلك الحيل التي يصنعونها، وأن من خالف هذا تعرّض للقتل[262] (هل هذا حكم شرعي إسلامي؟ وهل هو تطبيق لشرع الله حقًا؟ لم ينقل أي تعليق لابن تيمية على هذا القرار). ومن هنا نستطيع أن نفهم موقف ابن تيمية من الصوفية كذلك من حيث إنه يراهم ميّالين إلى التتار ودولتهم، يحضر هنا الجانب السياسي في ردوده على الصوفية، كما حضر في فتاواه السابقة.

كانت غزوة الكسروانيين، ثم هذه المناظرة القوية مع هذه الفرقة من الصوفية، غاية ما بلغه ابن تيمية في هذه المرحلة، والتي أرى أن دوره، بوصفه فاعلًا اجتماعيًا وسياسيًا رئيسًا في بلاد الشام، قد بلغ فيها الغاية القصوى. قام بدوره في وقت فراغ سياسي، واضطراب أمنيّ، ونال بهذا سلطةً رمزية قوية، وماديّة نسبية. أما السلطة الرمزية فعن طريق فتاواه وتبليغاته الشرعية واستماع آرائه واحترامه عند الأمراء والعامّة معًا. وأما السلطة الماديّة فهي قيامه بتعزير المخالفين وإقامة الحدود والعقوبات، مما هو من اختصاص السلطان، وإن كان السلطان قد غضّ الطرف عنه، أو كان متفاهمًا معه، حتى غضب خصومه من ذلك.

وهكذا، بعد الصلح مع التتار، والقضاء على المناوئين في الداخل، ينتقل ابن تيمية إلى مرحلة جديدة من حياته، هي مرحلة السجن والامتحان بسبب تحالفات سياسية داخلية غالبًا، تظهر بمظهر النزاع العقائدي.

ليس واضحًا وقتٌ محدّدٌ لتمام التحوّل الفكري لابن تيمية عمّا كان عليه الآباء من الاعتقاد في الأصلين كما نقلنا عنه، ولكن من الواضح أن التحول الكامل جرى في

(260) ضمن ما بدأه منذ سنة 699هـ على إثر غزوة التتار الأولى، وبقي مستمرًا فيه حتى هذه السنة من الإنكار على الناس والاحتساب عليهم وتنفيذ العقوبات، وهذا كله ليس من اختصاصه بل هناك محتسِب وهناك قضاة تنصبهم الدولة يقومون بهذه الوظائف، وإن كان ما يفعله ابن تيمية إنما كان بعلم نائب دمشق، ورضاه، فكان هذا مما أثار عليه القضاة والفقهاء والصوفية، إضافة إلى أمراء مماليك لهم حساباتهم السياسية وتحالفاتهم الخاصة التي كانت ترى في ابن تيمية تهديدًا لها.

(261) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 52.

(262) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 161.

هذه المرحلة. ولا قطع في أيٍّ من الكتب والرسائل أو الفتاوى ألّفها في هذه المرحلة، غير كتابه **الصارم المسلول**، ورسالة **الفتوى الحموية** ورسالة **العقيدة الواسطية**، وفتواه الشهيرة في التتار. من الباحثين من يرى أن كتابه **اقتضاء الصراط المستقيم** أُلِّف في هذه المرحلة، ولكني لا أرى ذلك صوابًا، بل أميل إلى أنه مؤلف في المرحلة الثالثة.

3. المرحلة الثالثة: مرحلة الامتحانات والسجون

تبدأ هذه المرحلة في المنتصف الثاني من سنة 705هـ، بعد الصلح بين المماليك والتتار، وبعد أن تحسّنت علاقات الدولتين، وبعد الانتصار على الكسروانيين.

هنا بدأ ابن تيمية يدفع ثمن تلك السلطة الرمزية الاجتماعية التي نالها وقت الاضطرابات والحروب والاختلال الأمني والفراغ السياسي، وإن كان قد تخللها، حينًا بعد حين، تحسّنٌ في العلاقات بينه وبين السلطة في مصر. وابتدأت مرحلة الامتحان والسجن في حياته، منذ هذه السنّة إلى أن توفّي سجينًا في قلعة دمشق.

استُدعيَ ابن تيمية في رجب 705هـ، إلى مجلس نائب دمشق الأفرم لتناقشه جماعة من العلماء والقضاة الأشعرية في عقيدته، بأمر من السلطان[263]، وناظره هؤلاء في عقيدته المعروفة **بالعقيدة الواسطية**، وعقدوا له مجلسين، فانفصل المجلس على أنه أشهد على نفسه أنه شافعيّ المذهب، ورضوا منه بهذا القول[264]. وانصرف ابن تيمية فاستقبله العامّة بالشموع "على جاري عادتهم في هذه الأشياء"[265]. وهو دليل على ما له من سلطة رمزية كبيرة، وهذا بلا شك يزعج السلطة المادية السياسية، ولا سيّما مع ما سبق طرحه من تخوف السلطة في مصر دائمًا من دمشق.

وقد ذكر ابن كثير أن سبب هذه المحاسبة لابن تيمية على عقيدته إنما أساسه الحسد، وذلك بسبب "تقدّمه عند الدولة، وانفراده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة الناس له، ومحبتهم له، وكثرة أتباعه"[266]. وهذ يؤكد سلطته الرمزية، كما يؤكد أيضًا التفات ابن كثير إلى الأسباب "الحقيقية" وراء تلك المحنة الدينية التي

---

(263) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 53.

(264) الدواداري، ص 134؛ يقارن بـ: ابن حبيب، ج 1، ص 269؛ وينظر كذلك: النويري، ج 32، ص 80.

(265) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 53.

(266) المرجع نفسه.

تعرض لها ابن تيمية، بخلاف كثير من السلفيين اليوم الذين يرون أن تلك المحنة إنما كانت لأسباب دينية. ويُشعِرُ كلام ابن كثير بأن هناك صراعَ أجنحة في السلطة بين جماعتين من المماليك؛ الأفرم نائب دمشق، وابن تيمية محسوب عليه، وبيبرس الجاشنكير وهو أمير مملوكي كبير، غدا سلطان الوقت حينها، وسيأتي بيان ذلك، ومعه الشيخ الصوفي الشهير نصر المنبجي الذي كان يعظّم المتصوف والفيلسوف الكبير ابن عربي، ومعه كذلك القاضي ابن مخلوف المالكي[267]. وتتأكد الظنون في هذه التحالفات السياسية، حين يُعلَم أن سبب كل هذه الاستدعاءات لابن تيمية هو ما ذكره الدواداري من أن ابن تيمية عرض عليه بعض تلامذته كتابًا لابن عربي هو **فصوص الحكم**، فشرع في لعنه وسبه وسب أصحابه[268]. وكان مذهب ابن عربي هو مذهب نصر المنبجي[269] الذي كان مقربًا جدًا، كما سيأتي، إلى الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير (الذي كان من خصوم السلطان الناصر)، وكذا كان القاضي ابن مخلوف[270]. يضاف إلى هذا، بحسب ما يرى خصومه، أن ابن تيمية "أفسد عقول جماعة كبيرة، منهم نائب الشام وأكبر الأمراء الشاميين"[271]. هذه التهمة، أي تهمة "إفساد الأمراء"، تشي برائحة للسلطة، وتشير إلى ما هو سياسي أكثر من إشارتها إلى ما هو ديني، في زمنٍ كانت الدعوة الدينية فيه مرتبطةً بمشروع سياسي غالبًا، وعلى هذا الأساس المذهبي الديني قام معظم الدول في التاريخ الإسلامي؛ من هنا لم يكن الداعي إلى "البدعة" داعيًا إلى مذهب ديني فحسب، بل داعيًا إلى مشروع سياسي. فكل دعوة مذهبية في الحال، بحسب ذلك العصر، هي دعوة سياسية في المآل. يؤكد هذا ما ذكره المنبجي المشار إليه حين شبّه ابن تيمية بمحمد بن تومرت الذي ادّعى المهدوية، وابتدأ مشروعه السياسي بدعوة دينية، ثم توّجه إلى إقامة دولة سياسية، إذ قال المنبجي للقضاة في مصر: "هذا مبتدع، وأخاف على الناس من شرّه". وقال: "إن هذا يُخشَى على الدولة منه، كما جرى لابن تومرت في بلاد المغرب"، وأقنع الأمراء أن ابن تيمية يريد أن يخرجهم من المُلك ويعقد البيعة لنائب

(267) المرجع نفسه.
(268) الدواداري، ص 143.
(269) المرجع نفسه.
(270) المرجع نفسه، ص 143-144.
(271) المرجع نفسه، ص 144.

دمشق الأفرم[272]. ولعل هذا هو ما قصده ابن تيمية الذي فهم تمامًا أن سجنه إنما كان لأغراض سياسية لا دينية ولا اعتقادية، فقال في السجن مدافعًا عن نفسه لأحد القادة: "والضرر في هذه القضية ليس عليّ؛ بل عليكم. فإن الذين أثاروها من أعداء الإسلام، الذين يبغضونه ويبغضون أولياءه والمجاهدين عنه، ويختارون انتصار أعدائه من التتار ونحوهم. وهم دبّروا عليكم حيلةً يفسدون بها ملتكم ودولتكم، وقد ذهب بعضهم إلى بلدان التتار وبعضهم مقيم بالشام وغيره. ولهذه القضية أسرار لا يمكنني أن أذكرها ولا أسمّي من دخل في ذلك حتى تشاوروا نائب السلطان؛ فإن أذن في ذلك ذكرت لك ذلك، وإلا فلا يقال ذلك [إلا] له، وما أقوله فاكشفوه أنتم [...] لكن تعرفون من حيث الجملة أنهم قصدوا فساد دينكم ودنياكم. وجعلوني إمامًا تسترًا؛ لعلمهم بأنّي أواليكم وأسعى في صلاح دينكم ودنياكم"[273]. وكذا يشير ابن تيمية إلى أن مقصود تلك المحاقّات لم يكن "العقيدة"، بل "تهمة الملك"، فيقول بصراحة: "أنتم ما كان مقصودكم الحكم الشرعي، وإنما كان مقصودكم دفع تهمة الملك"[274]. فهو يصرّح هنا بموالاة المماليك، وبأن هناك من جعله إمامًا من أجل تبرير عمل سياسي ما. فالمسألة كلها سياسية، تتذرّع بالخلاف العقائدي.

من الجدير بالذكر أنه جرت للحنابلة محنة قبل هذا الاستدعاء في مصر كما أوضح اليونيني[275]، ورافق الاستدعاءَ محنٌ جرت للحنابلة في دمشق ومصر وبلبيس[276]. بل نقل اليونيني: أنه "جرى للحنابلة ما يعجز الإنسان أن يعبّر عنه"[277]. وكانت هذه المرحلة مرحلة "استضعاف" للسلطان الناصر، حليف ابن تيمية وصديقه؛ ما يجعل هذه المسألة مسألة يختلط فيها المذهبي بالسياسي.

وقد ساق النويري، رجل الدولة المطّلع على الأمور، قصة امتحان ابن تيمية منذ بدايتها، وذكر أنه شاهد عليها، وسببها فتوى له عن كلام الله، وعن الاستواء، وغير

---

(272) أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار"، في: **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**، جمعه ووضع فهارسه محمد عزير شمس وعلي بن محمد العمران، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ط 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2001)، ص 322.

(273) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 214-215.

(274) المرجع نفسه، ص 236-237.

(275) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 2، ص 859.

(276) الدواداري، ص 144.

(277) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 2، ص 860.

ذلك[278]. غير أن أصحاب ابن تيمية أشاعوا القول إنه ظفر وانتصر في هذه المناظرة، فعاقب بعضُ القضاة جماعةً من أصحابه بالضرب[279]. وفي هذه الظروف أخذ الشيخ جمال الدين المزّي يقرأ في الجامع الأموي شيئًا من فصل "الردّ على الجهمية"، من كتاب **خلق أفعال العباد** للإمام البخاري، فغضب بعض الفقهاء الحاضرين وقالوا: "ما قُرئ هذا الفصل إلا ونحن المقصودون بهذا التكفير"، فحملوه إلى قاضي الشافعية، فأمر بحبسه. وهنا تحرّك ابن تيمية بنفسه مع أصحابه، في مناوأة صريحة لقرار القاضي، وأخرجه من السجن بيده. ومثل هذا يعبّر عن سلطة رمزية قوية فعلًا، تحمله على أن يتحدّى بها حكمَ القاضي، وبعبارة أخرى: يتحدى بها الدولة. ثم دُعي ابن تيمية إلى قاضي الشافعية واختصما، وبلغ ذلك النائب الأفرم، فأصدر قرارًا رسميًا بأنه "من تكلم في العقائد حلَّ ماله ودمُه، ونُهبَ داره، وهُتِكت عيالُه"[280]. تلك أحكام لا تنتمي إلى الحكم بما أنزل الله، ولا علاقة لها بالدين (هل في دين الله أن من خاض في العقائد حل ماله ودمه وهُتِكَت عياله؟ إنه حكم بغير ما أنزل الله قطعًا، ومع هذا لم يرد أي تعليق لابن تيمية على هذا القرار). ولكن ما حمل الأفرم على هذا (وهو نائب دمشق) هو أن يحول دون الفتنة والاضطراب، وأن يبرئ ساحته من تلك الشائعات التي بثّها نصر المنبجي وأقنع بها الأمراء في مصر؛ أنه يطمح في الملك وأن ابن تيمية يجمع الناس ليقيم له البيعة، ولا سيّما في تلك الأوضاع الصعبة، بعد انقلاب بيبرس الجاشنكير على السلطان محمد بن قلاوون، وعزله.

كل هذا كان من آثار المجلس الأول المعقود مع ابن تيمية محاسبةً له على عقيدته، ثم عُقِد مجلس آخر في شهر شعبان من العام نفسه (705هـ)[281]. ثم صدر قرار بحمله إلى مصر (بجهود المنبجي كما سلف ذكره)، في شهر رمضان من السنة نفسها، فخرج من دمشق يشيعه الناس الذين خدمهم وقام فيهم قومة مشكورة أيام غزو التتار، ويبكون على فراقه[282].

---

(278) النويري، ج 32، ص 72-78.

(279) المرجع نفسه، ص 80؛ يقارن بـ: الدواداري، ص 134.

(280) الدواداري، ص 134-135.

(281) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 54.

(282) المرجع نفسه، ص 55.

وفي مصر عقدت الدولة له مجلسًا فيه القضاة وأكابر الدولة ليحاكموه من أجل مسائل عقدية متعلقة بما يرونه تجسيمًا، وبأن الله يتكلم بحرف وصوت (وهو مذهب الحنابلة الذي يخالفه عموم الأشاعرة)، وكان هذا في دار أحد أمراء المماليك واسمه سلّار[283] (وسيأتي أنه كان من الأمراء المتآمرين على السلطان الناصر الذي كانت علاقته حسنة بابن تيمية؛ ما يرجّح وقوع الشيخ في صراع أجنحة سلطة)، فحُبس[284]، بل حكم القاضي المالكي ابن مخلوف بكفره[285]، أي بارتداده واستحقاقه القتل ردّةً. ثم أمرت السلطة المصرية بإلقاء خطاب في دمشق فيه بيانٌ لـ"مخالفات" ابن تيمية العقدية، ونودي بذلك في الديار الشامية، وأُلزِم أتباعُه بمخالفة هذا المذهب، "وحصل للحنابلة بالديار المصرية إهانة عظيمة كثيرة"[286]. وقد نقل النويري الخطاب السلطاني كاملًا وجاء فيه أن ابن تيمية تكلم "فيما سكت عنه الصحابة والتابعون وفاه بما تجنبه السلف الصالحون، وأتى في ذلك بما أنكره أئمة الإسلام، واتفق على خلافه إجماع العلماء والحكّام، وشهر من فتاويه في البلاد ما استخفّ به عقول العوام"[287]. كانت فتاواه إذًا ذات شهرة في البلاد، وهذا لا يفهَم إلا أنه "دعوة" مذهبية/ سياسية، بحسب منطق ذلك الزمن. وفيه أيضًا: "رَسَمنا بأن ينادَى في دمشق المحروسة والبلاد الشامية بالنهي الشديد والتخويف والتهديد لمن يتبع ابن تيمية في الأمر الذي أوضحناه [...] ومن أصرّ على الدفاع وأبى إلا الامتناع، أمرنا بعزلهم من مدارسهم ومناصبهم وإسقاطهم من مراتبهم وأن لا يكون لهم في بلادنا حكم ولا قضاء ولا إمامة ولا شهادة ولا ولاية ولا رتبة ولا إقامة، فإننا أزلنا دعوة هذا المبتدع من البلاد وأبطلنا عقيدته التي أضل بها كثيرًا من العباد"[288]. وهكذا نفهم معنى "هجر المبتدع" عمليًا، ضد ابن تيمية والحنابلة، وهكذا نفهم أحكامه هو أيضًا على المبتدع. إنه التهميش والعزل التام والمنع من التصدر والتجمّع والتأثير. ويؤكد هذا الخطاب انتشار فكر الشيخ في البلدان المحيطة ببلاد الشام، وسلطته الرمزية، وتأثيره القوي.

---

(283) الدواداري، ص 137.

(284) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 55-56.

(285) الدواداري، ص 138.

(286) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، 56-57.

(287) النويري، ج 32، ص 82-83.

(288) المرجع نفسه، ص 83-84.

بقي ابن تيمية سجينًا، واستجدّ في سجنه بعض ما كان أزاله هو من البدع في دمشق، فعاد تجديدها على يد أمير مملوكي يدعى ركن الدين العلائي، فأعيدت صلاة الرغائب التي "أبطلها ابن تيمية منذ أربع سنين"[289]، كما يقول ابن كثير في أحداث سنة 706هـ، أي إن إبطالها كان سنة 702هـ.

وبعد سنة من سجن ابن تيمية، أي في عيد الفطر سنة 706هـ، اجتمع القضاة والفقهاء في مصر على أنهم يطلقونه بشرط أن يرجع عن بعض أقواله في العقيدة، فأبى ذلك بعد مراسلات طويلة بينهم وبينه[290]. ولعل في تلك المرحلة ألّف كتابه **جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية** الذي حُقِّق جزءٌ وُجِد منه[291]، وقد نص ابن رجب الحنبلي أنه ألفه في تلك السجنة في مصر، وذكر كتبًا أخرى في تلك المرحلة، منها **الإيمان**، و**الاستقامة**، و**الفتاوى المصرية** (**الشهيرة بالفتاوى الكبرى**) و**بيان تلبيس الجهمية**[292]، وكتاب **التسعينية** وهو رسالة كتبها لينصر رأيه في كلام الله تعالى وأنه بحرف وصوت، وذكر سبب كتابته هذه الرسالة وهي محاولة القضاة معه ليرجع عن قوله، ليتحرر من السجن، ويبدو أن تأليف هذا الكتاب كان في سنة 706هـ[293]، كما كتب كتابه **الرد على الشاذلي في حزبيه**[294]، ثم **منهاج السنة النبوية**، وسيأتي الحديث عنه في حينه. ولئن كان كتاب **منهاج السنة النبوية** للرد على الشيعة، فإن بقية تلك الكتب والرسائل جرّدها ابن تيمية للرد على الأشاعرة والصوفيّة.

وفي شهر ذي الحجة من السنة نفسها، تأتي رسالة من ابن تيمية إلى نائب دمشق، فيأمر النائب بأن تُقرأ على الجماهير، يذكر للناس فيها أحواله في السجن، وأنه متوجه إلى الله، وأنه لم يخضع للإغراءات ولا للترهيب[295].

---

(289) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 64.

(290) المرجع نفسه، ص 65.

(291) ينظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية**، تحقيق محمد عزير شمس (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، [د. ت.]).

(292) ابن رجب الحنبلي، ج 4، ص 520-521؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **النبوّات**، تحقيق عبد العزيز صالح الطويان، ج 1، ط 2 (الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2000)، ص 89.

(293) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **التسعينية**، تحقيق محمد بن إبراهيم العجلان، ج 1 (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999)، ص 109-113.

(294) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنّفه في آداب الطريق**، تحقيق علي العمران، إشراف بكر أبو زيد، ط 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2006)، ص 12.

(295) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 67.

وفي سنة 707هـ، توسّط أحد الأمراء، واسمه حسام الدين بن المهنّا، لابن تيمية عند السلطان، فأطلقه من الحبس بعد أن شهد على نفسه أنه أشعري، وأنه رجع عن قوله في الاستواء، وفي أن الكلام الإلهي حرف وصوت، وشهد بذلك، بحسب تعبير النويري، الأعيان والعدول[296].

حتى إذا ما أُطلق سراحه، عاد إلى الحياة العلمية، وهو لا يزال في مصر، فإذا به ينكر الاستغاثة بالنبي، وهو ما استفزّ جماعة من مشايخ الصوفية، فاجتمعوا مع الشيخ الصوفي الكبير ابن عطاء الله السكندري، وشكوه إلى السلطان بسبب هذه الفتوى أيضًا (كان السلطان في هذا الوقت هو بيبرس الجاشنكير، وليس السلطان الناصر، الذي كان هو أيضًا مقهورًا مع ابن تيمية كما ذكر ابن كثير[297]). وهنا قررت الدولة تسفيره إلى بلاد الشام بعد عامين من السجن في مصر. حتى إذا ما كان في منتصف الطريق، أعادوه مرة أخرى إلى مصر، فعقدوا له مجلسًا قضائيًا وسُجن عامين إضافيين[298]. فيبدو أنهم تخوّفوا إن عاد إلى دمشق أن يقوى شأنه، ويتسبب في مشكلات سياسية، نصرة لصديقه السلطان المظلوم الناصر محمد بن قلاوون، الذي وصفَ عهدَه بأنه جُدِّد فيه الدين.

أما هذان العامان الإضافيان في سجن ابن تيمية، فكان جزء منهما في القاهرة، ثم شُكِيَ أن طلاب العلم يجتمعون به في السجن، فرحّلته السلطات إلى سجن الإسكندرية[299].

يبدو أن السلطان الناصر في ذلك الوقت كان مستضعَفًا، وكان بعض أمراء المماليك هم الذين يتحكمون في الدولة، كالأمير سلّار وجنوده، والأمير بيبرس الجاشنكير وجنوده (وقد كانوا من المماليك البرجية، أما السلطان الناصر فكان من المماليك البحرية[300])، حتى إن السلطان تحصّن في إحدى القلاع خوفًا على

(296) النويري، ج 32، ص 84-85.
(297) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 75.
(298) النويري، ج 32، ص 85-86.
(299) المرجع نفسه، ص 86.
(300) أشار الدواداري إلى كون خصوم السلطان الناصر من المماليك البرجية. ينظر: الدواداري، ص 155، 157. ينقسم المماليك إلى قسمين، مماليك بحرية، وهم الذين كانوا يقيمون في جزيرة الروضة في نهر النيل، وسمّوا بحرية نسبة إلى "بحر النيل". محمد سهيل طقوش، **تاريخ المماليك في مصر والشام** (بيروت: دار النفائس، 1997)، ص 27؛ أما المماليك البرجية فسُمّوا بذلك لأن السلطان قلاوون الألفي =

نفسه[301]، ولمّا كان السلطان تحت التهديد، أظهر أنه يريد الحجّ، ليستطيع الخروج من القلعة، فكان له ما أراد، غير أنه كانت حيلة منه، فاتجه إلى مدينة "الكرك"، وتنازل عن السلطنة خوفًا على نفسه، سنة 708هـ[302]. فتولى السلطنةَ ركن الدين بيبرس الجاشنكير[303]، وكان ميالًا بشدّة إلى الصوفية[304]، وكانت معه مجموعة من المشايخ الذين كانوا يؤيدونه، ومنهم نصر المنبجيّ الذي كان من خصوم ابن تيمية[305]. وهذا يشير إلى اختلاط النزاع المذهبي بالسياسي معًا. ومما يجدر أن يشار إليه أن السلطان الناصر، حين لجأ إلى الكرك وأرسل رسالة بتنازله عن الملك، أثبت القضاة جميعًا، وكانوا كلهم خصومًا لابن تيمية، هذه الرسالة وقبلوا بها، إلا القاضي الحنبلي الذي امتنع عن قبولها، ورفض التوقيع عليها، والسبب هو أن من الطبيعي أن لا يتنازل أحد عن الملك إلا مجبورًا مضطهَدًا، فعُزل القاضي الحنبلي لهذا السبب[306]، ويبدو أن هذا كان من حسن حظ ابن تيمية (الحنبلي) الذي سيؤيده الملك الناصر بعد أن يعود إلى الملك عودته الثالثة كما سيأتي. وكان ابن تيمية يردد كلامًا ضدّ بيبرس الجاشنكير، وينبئ بزوال سلطانه، ويقول: "زالت أيامه، وانتهت

= أسكنهم بجواره في أبراج القلعة التي كانوا يقيمون فيها. للمزيد ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، ط 2 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1976)، ص 142.

(301) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 72.

(302) النويري، ج 32، ص 103.

(303) المرجع نفسه، ص 104. وركن الدين بيبرس الجاشنكير هو: بيبرس الجاشنكير المنصوري، ركن الدين، الملك المظفر: من سلاطين المماليك بمصر والشام. شركسي الأصل، على الأرجح. كان من مماليك المنصور قلاوون، ونسبته إليه. وتأمّر في أيامه. وصار من كبار الأمراء في دولة الأشرف خليل بن قلاوون. ولما تسلطن الناصر محمد بن قلاوون، بعد مقتل الأشرف، تقلبت به الأحوال إلى أن ذهب الناصر إلى الكرك وخلع نفسه من الملك، فألحّ القواد على بيبرس أن يتولى السلطنة. فتسلطن (سنة 708هـ) ولقب بالمظفر. وما كاد يستقر حتى جاءه من الكرك أن الناصر يستكثر من الخيل والمماليك، فبعث إليه يطلبها، فامتنع الناصر وسجن الرسول وخرج من الكرك، فشاع ذلك في مصر وكان أهلها يميلون إلى الناصر، وقد نفروا من المظفر وفرّ بعض قواد المماليك من مصر فلحقوا بالناصر، وقوّوا عزمه على الزحف، فدخل الشام وتقدم يريد مصر مهاجمًا، فتخلى أنصار المظفر عنه ومضوا لنصرة الناصر. وانتشرت الفوضى حول المظفر، وكان يكره سفك الدماء، فخرج من دار ملكه يريد مكانًا يأوي إليه بمن بقي معه من مماليكه. وانتهى أمره بأن استسلم للناصر، فلما مثل بين يديه عاتبه الناصر على أمور بدرت منه، فاعتذر، وكان في يد الناصر وَتَر فطوّق به عنق المظفر إلى أن خنقه. الزركلي، ج 2، ص 79.

(304) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 75.

(305) المرجع نفسه؛ يقارن بـ: اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 2، ص 860.

(306) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 80.

رياسته"، وكان يهاجم الصوفية وابن عربي(307). وفي الإسكندريّة التي كانت معقل الصوفية تراجع كثيرون عن صوفية ابن عربي، وصاروا من أتباع ابن تيمية كما يقول ابن كثير(308). ولعل في هذه السجنة في الإسكندرية كتب ابن تيمية كتابه **بغية المرتاد**، كما أشار إلى ذلك في كتابه **النبوّات**(309)، وكذلك كتب كتابه **الرد على المنطقيين**، كما يصرّح في مقدمته(310)، كان الشيخ نصر المنبجي يعزل كل من له علاقة فكرية بابن تيمية، وفي هذا دلالة تضاف إلى الدلائل السابقة، على أن النزاع لم يكن نزاعًا عقائديًا فحسب، بل كان نزاعًا سياسيًا كذلك، فعزل ابن الزملكاني، وعزل القاضي الحنبلي التقيّ سليمان بن حمزة، لأنه كان يتكلم في أن السلطان الناصر إنما عزل نفسه مكرَهًا(311). يبدو أن هذه المرحلة جعلت من قلم ابن تيمية كاسحةَ صخور، لقد كانت حربًا عقائدية، ليست بعيدة عن "النزاع السياسي".

وبالفعل، ما إن مضت مدة يسيرة، حتى عاد السلطان الناصر إلى سدّة الحكم للمرة الثالثة، في سنة 709هـ، ولكن عن طريق دمشق؛ إذ وقف أهلها معه ليستردّ ملكه، وأيّدوه ونصروه(312)، وهذا مما يفسّر حسن علاقة هذا السلطان بابن تيمية، إذ كان الأخير على علاقة حسنة به منذ غزو التتار دمشق، لولا مرحلة الاستضعاف التي سيطر فيها الجاشنكير وسلّار(313) وغيرهما على السلطان بالتآمر والدهاء، ومعهم ثلة من القضاة والفقهاء خصوم ابن تيمية الفكريين، وكانوا كما يسميهم ابن تيمية من "الملاحدة والاتحادية(314) والجهمية"(315).

---

(307) المرجع نفسه، ص 83.

(308) المرجع نفسه، ص 84.

(309) ابن تيمية، **النبوّات**، ج 1، ص 398.

(310) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ط 3 (لاهور: مطبعة معارف لاهور، 1976)، ص 3-4.

(311) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 85-86.

(312) المرجع نفسه، ص 89؛ يقارن بـ: النويري، ج 32، ص 108-109.

(313) وقد حاول سلّار الإفراج عن ابن تيمية، لا حبًا فيه، ولكن نكاية في الجاشنكير، ومحاولة لكسب ابن تيمية في صفه. لاوست، ج 1، ص 286.

(314) الاتحادية فرقة من غلاة الصوفية تدّعي وحدة الوجود، أي إن الله والكون هما شيء واحد وإن الوجود هو الله تعالى. للمزيد ينظر: محمد إبراهيم الحمد، **مصطلحات في كتب العقائد: دراسة وتحليل** (الرياض: دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، 2006)، ص 44.

(315) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 214.

وبعودة الملك الناصر إلى السلطنة من جديد، عزلَ خصومه السياسيين وتخلص منهم، فقتل المتآمر سلّار بالتجويع، أي إنه منع منه الطعام حتى مات جوعًا[316] (أهذا حكمٌ بالشرع أم هو أقرب إلى الحكم الوضعي؟) وكان من أوائل ما قام به الإفراج عن عدوّهم اللدود ابن تيمية، فاستدعاه من الإسكندرية إلى القاهرة، وأحسن إليه وأكرمه، بحضور خصومه من الفقهاء والعلماء والقضاة والأمراء وكلهم أشعرية وصوفية و"جهمية"، فأقبلوا إليه يعتذرون عمّا فعلوه به[317]. وذكر ابن تيمية أن السلطان عرض عليه فتاوى خصومه أولئك من القضاة والفقهاء في قتله، فحثه على العفو عنهم، وكان السلطان حانقًا عليهم أشدّ الحنق لأنهم خلعوه ونصّبوا للسلطنة بيبرس الجاشنكير[318]، وهذا تصريح واضح بأن النزاع لم يكن دينيًا محضًا، بل كان سياسيًّا يلبس قناع العقيدة.

وبعد الإفراج عن ابن تيمية بقي في القاهرة ولم يرجع إلى دمشق، ولم يذكر المؤرخون السبب في هذا صريحًا، لكن يغلب على ظني أن هذا كان عن رغبة من السلطان الناصر وحاجته إلى الشيخ. فقد ذكر تلميذه ابن عبد الهادي أن ابن تيمية كان يجتمع بالسلطان، ثم لم يعد يجتمع به بعد هذا، لأن ابن تيمية لم يكن يلتزم بتلك القوانين المملوكية (البروتوكولات) في طريقة اللقاء بالسلطان[319]، كما ورد في رسالة بعث بها الشيخ إلى ذويه وطلابه أن وجوده في القاهرة كان لأسباب سياسية، فيها "عز للإسلام وقمع اليهود والنصارى، بعد أن كانوا قد استطالوا وحصلت لهم شوكة"، وفي هذه الرسالة طلب ابن تيمية من تلاميذه أن يبعثوا إليه ببعض الكتب التي صنفها في أمر الكنائس[320]. وهكذا نفهم موقفه من النصارى، فحصول "الشوكة" للنصارى تعبير عن قوة لهم سياسية.

---

(316) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 16، ص 34.

(317) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 2، ص 1259. يلاحظ محمد أبو زهرة، بحق، أن معظم الأذى الذي نال ابن تيمية لم يكن من العامة، ولا سيّما عامّة دمشق، ولكنه كان من الفقهاء ومن وراءهم من السياسيين، إلا شيئًا من الأذى على يد العامة ناله في مصر. أبو زهرة، ص 32. ويعزو السبب إلى شفقة ابن تيمية على العامة في دمشق، وسعيه في خدمتهم. وهو محق في هذا.

(318) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 221.

(319) المرجع نفسه، ص 163.

(320) المرجع نفسه، ص 222-223.

هناك إشارات في كتب التاريخ تفيد أن ابن تيمية كان مقربًا من السلطان، فمن ذلك مثلًا أنه كلّم السلطان ليرفع عن أهل دمشق بعض الضرائب الباهظة التي آذتهم[321]، ولمثل هذه الخدمات المجتمعية أحبّه العامّة جدًا. كما ورد أنه أشار على السلطان بتولية أحد كبار قادة المماليك على طرابلس[322]، وكذلك كان ابن تيمية سببًا في إصدار مرسوم سلطاني بمنع تولّي أي منصب في دمشق بالرشوة[323]، وأن من قَتل لا يُتبع إلا بأمر السلطان، فيقتل على وفق الشرع الشريف[324] (وهذا مما يدلّ على أن كثيرًا من التجاوزات على الشريعة كانت تحدث، من باب الأحكام العسكرية العرفية أو غير ذلك[325]، وأن ابن تيمية كان ساعيًا أيضًا للإصلاح السياسي والقضائي). كما ورد أن ابن تيمية عزّر أحد الصوفية تعزيرًا بليغًا لأنه كان يزعم أنه المهدي المنتظر وأنه يتصرّف في الكون، وهذا يدل على مكانة الشيخ وسلطته في مصر وحسن علاقته بالسلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون[326].

من الأحداث المهمّة في سنة 709هـ أيضًا أن ملك التتار خدابنده (أخا الملك غازان) عمّم العقيدة الاثني عشرية، بعد أن أخذ بمذهب أهل السنّة مدّة سنة كاملة[327]، أي إنه تراجع عن ذلك وأظهر الرفض في بلاده، وأمر الخطباء ألّا يذكروا في خطبهم إلا عليّ بن أبي طالب وولديه وأهل بيته[328]. ويبدو أن هذا هو السبب في أن يؤلف ابن تيمية كتابه الشهير **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**؛ ردًا على ابن المطهّر الحلّي، العالم الاثني عشري الذي كان أثيرًا لدى ملك التتار[329]، إذ رجّح محقق الكتاب، وترجيحه وجيه، أنه أُلِّف سنة 710هـ[330].

(321) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 112.
(322) المرجع نفسه، ص 109.
(323) المرجع نفسه، ص 123.
(324) المرجع نفسه، ص 124.
(325) ينظر: أبو زهرة، ص 120، 126.
(326) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الاستغاثة في الرد على البكري**، تحقيق عبد الله بن دجين السهلي (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2005)، ص 208.
(327) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 153-154.
(328) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ)، ج 2، ص 1263-1264؛ يقارن بـ: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 97-98.
(329) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 154.
(330) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 87. وفي الكتاب إحالات على كتاب **درء التعارض**، =

وبقي ابن تيمية يعلّم ويدعو، ويردّ على الصوفية ومن يسميهم الجهمية والاتحادية، حتى إن بعضهم تجمعوا فاعتدوا عليه بالضرب، سنة 711هـ[331]. وبقي في مصر إلى سنة 712هـ، وفيها ألّف كتابه **شرح الأصفهانية**[332]، وهو عبارة عن شرح منه لمتنٍ عقائدي على طريقة متأخري الأشعرية (المتأثرين بالرازي)، ألّفه شمس الدين الأصفهاني[333]، وهو في الحقيقة جرحٌ وليس بشرح. ولم يعد ابن تيمية إلى دمشق إلا عند خروج السلطان لقتال بعض المعتدين من التتار على منطقة تتبع دولة المماليك يقال لها: "الرحبة"[334]. وهنا خرج السلطان من مصر ليقاتل التتار، وفي صحبته ابن تيمية[335]، ومن هناك عاد الشيخ إلى دمشق، ليستقر فيها، بعد فراق دام سبع سنين[336]. ألّف فيها مجموعة كبيرة من الكتب والفتاوى في نشاط علمي وسياسي وإصلاحي خصب.

لا نجد لابن تيمية نشاطًا استثنائيًا منذ عودته إلى دمشق، غير التعليم والتأليف، فمن المرجّح أنه ألّف كتابه **درء تعارض العقل والنقل** في دمشق بعد عودته من مصر[337]، استكمالًا لردوده على الجهمية والحلولية والاتحادية والصوفية، وكذا كتاب **الصفدية** الذي أشار فيه إلى كتاب **الدرء**، دلالةً على أنه ألّفه بعده، أو ربما أتمّه بعده[338]. كما يُرجّح أنه ألّف في هذه المرحلة كتابه **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**[339]، ولا نجد التواريخ تشير إليه في أي حدث سياسي أو اجتماعي كما هو

= والذي ألّفه كما يبدو بعد رجوعه إلى دمشق، ولا مانع، في رأيي، من أن يضيف المؤلف إلى كتابه ويزيد فيه، والمسألة في النهاية ظنون وترجيحات.

(331) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 224.

(332) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق أبو عبد الله إبراهيم سعيداي (الرياض: مكتبة الرشد، 1995).

(333) ينظر مقدّمة محقق الكتاب، في: المرجع نفسه.

(334) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 163؛ يقارن بـ: الدواداري، ص 245.

(335) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 125.

(336) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 4، ص 32.

(337) يدل على ذلك أنه يشير إلى كذا وكذا حين كان في مصر، من باب استذكار شيء مضى. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ص 25.

(338) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 2، ط 2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1985)، ص 42.

(339) فقد أشار فيه إلى كتابه **الدرء**. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل** =

الشأن فيما مضى. ويبدو أن علاقة ابن تيمية بالسلطة كانت لا تزال طيبة، وكان له شيءٌ من الحضور والرمزية، فها هو يخبرنا عن بعض جدالاته مع بعض ذوي العقائد الفاسدة، ويشير إلى أن منهم من قُتِل بسيف الشرع (أي بحكم القضاء الشرعي)، فيقول: "وقد قتل سيفُ الشرع من قتل من هؤلاء، مثل الشخص الذي قتلناه سنة خمس عشرة [المقصود سنة 715هـ، أي أثناء المرحلة الدمشقية الأخيرة]، وكان له قرينٌ [من الجنّ] يأتيه ويكاشفه فيصدق تارة، ويكذب تارة، وقد انقاد له طائفة من المنسوبين إلى أهل العلم والرئاسة، فيكاشفهم حتى كشف الله لهم. وذلك أن القرين كان تارة يقول له: أنا رسول الله. ويذكر أشياء تنافي حال الرسول، فشُهِدَ عليه أنه قال: إن الرسول يأتيني، ويقول لي كذا وكذا من الأمور التي يكفُر من أضافها إلى الرسول؛ فذكرت لولاة الأمور أن هذا من جنس الكهان؛ وأن الذي يراه شيطان؛ ولهذا لا يأتيه في الصورة المعروفة للنبي. بل يأتيه في صورة منكرة، ويذكر عنه أنه يشكي له؛ ويبيح له أن يتناول المسكر وأمورًا أخرى. وكان كثير من الناس يظنون أنه كاذب فيما يخبر به من الرؤية؛ ولم يكن كاذبًا في أنه رأى تلك الصورة؛ لكن كان كافرًا في اعتقاده أن ذلك رسول الله. ومثل هذا كثير"[340].

فها هو يتصل بولاة الأمور، ويستمر في دوره "الإصلاحي"، وليلاحظ القارئ قوله: "قتلناه"، أي إنه هو الذي حكم بقتله، أو لعله ينسب ذلك إلى نفسه وغيره أنهم تسبّبوا في قتل ذلك الذي يدّعي أن النبي أباح له شرب المسكر وغير ذلك.

غير أن حدثًا مهمًّا جرى في بلاد التتار، إذ توفي الملك خدابنده سنة 716هـ، ليرث الحكم من بعده ابنه بوسعيد، فيترك المذهب الاثني عشري، ويعلن مذهب أهل السنّة "فأمر بإعادة الترضّي عن الشيخين أولًا، ثم عثمان ثم عليّ، ففرح الناس بذلك"[341]، كما يقول ابن كثير. وهنا نجد أن ابن تيمية يستفتيه السلطان الناصر في شأن بعض الأموال التي أخذتها الدولة المملوكية من بعض الروافض، فأفتاه بأن تصرف في مصالح المسلمين[342]، وهذ يعني أنه لم يزل موطن ثقة عند السلطان يستفتيه في

= **دين المسيح**، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز العسكر وحمدان الحمدان، ج 5، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1999)، ص 129.

(340) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 485. (ما بين معقوفين منّي للتوضيح)

(341) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 154.

(342) المرجع نفسه، ص 155.

شؤون الدولة ويأخذ بمشورته. كما ورد لابن تيمية ذكر في سنة 717هـ، إذ يحسم هو النزاع في شأن تحديد القبلة لبناء مسجد كبير أراد بناءه السلطان الناصر[343]. وفي السنة ذاتها ذكر ابن كثير أن ابن تيمية ألقى درسًا حافلًا حضره القضاة والأعيان في دمشق[344]. وفي السنة ذاتها يأتي الأمر السلطاني ببناء المساجد في قرى النصيرية التابعة لنيابة طرابلس التي كان يحكمها الأفرم (الذي كان نائب دمشق وذا علاقة حسنة جدًا بابن تيمية) بإشارة من ابن تيمية على السلطان كما أوضحنا، وهذا يعود بنا إلى أحداث سنة 705هـ، في غزوة جبل كسروان الذي كان موطن الاثني عشرية والدروز والنصيرية، الذين أمر السلطان بإخلاء الجبل منهم وتوزيعهم في القرى[345]، ربما لتسهل السيطرة عليهم، وفي هذا أشار الشيخ على السلطان في ذلك الوقت بـ "أن يقام فيهم شرائع الإسلام: الجمعة والجماعة وقراءة القرآن، ويكون لهم خطباء ومؤذنون، كسائر قرى المسلمين، وتقرأ فيها الأحاديث النبوية، وتنتشر فيها المعالم الإسلامية، ويُعاقب من عُرف منهم بالبدعة والنفاق بما توجبه شريعة الإسلام"[346]. وذكر النويري أن القرار منع بعض الطقوس النصيرية الدينية[347]، فيبدو أن السلطان تراخى في تطبيق هذه المشورة حتى هذه السنة، أي سنة 717هـ، أو ربّما تكرر ذلك منه في قرى نصيرية، ثم في مثلها.

كان هناك ردّة فعل من النصيرية، ربما بسبب هذه الإجراءات التي يراد بها حمل النصيرية وغيرهم على تغيير مذهبهم، أي على "تسنينهم"، رافقتها إجراءات أخرى اقتصادية ربما تكون مجحفة، بالنسبة إلى الروافض والنصيرية، في تلك المناطق، ولم يكونوا إلا مزارعين فلّاحين فقراء.

أما ردّة الفعل النصيرية هذه فهي التفافهم حول رجل ادّعى أنه المهدي "صرّح بكفر المسلمين، وأن النصيرية على الحق، واحتوى هذا الرجل على عقول كثير من كبار النصيرية"، واقتحم بعض المدن، وصار أتباعه يهتفون: "لا إله إلا عليّ، ولا حجاب

(343) المرجع نفسه، ص 163.
(344) المرجع نفسه، ص 166.
(345) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 158.
(346) المرجع نفسه، ص 159.
(347) النويري، ج 32، ص 196-197.

إلا محمّد، ولا باب إلا سلمان، وسبّوا الشيخين"[348]، وخرّبوا المساجد[349]. ومع هذا، أعلن المهديّ المدّعي هذا أن المقاسمة "لا تكون إلا بالعشر لا غير، ليرغّب الفلاحين"[350]، ردًا، فيما يبدو، على الإجراءات الاقتصادية التي اتخذها السلطان الناصر.

هنا تصدر من ابن تيمية فتوى عن هذه الحادثة، وكان السؤال "عن طائفة من رعية البلاد كانوا يرون مذهب النصيرية ثم أجمعوا على رجل واختلفت أقوالهم فيه. فمنهم من يزعم أنه إله ومنهم من يزعم أنه نبي مرسل ومنهم من ادعى أنه محمد بن الحسن - يعنون المهدي - وأمروا من وجده بالسجود له وأعلنوا بالكفر بذلك وسب الصحابة وأظهروا الخروج عن الطاعة وعزموا على المحاربة. فهل يجب قتالهم وقتل مقاتلتهم؟ وهل تباح ذراريهم وأموالهم أم لا؟".

وكان جواب ابن تيمية هو عين فتواه في التتار، من حيث كونهم "طائفة ممتنعة"، فـ"هؤلاء يجب قتالهم ما داموا ممتنعين حتى يلتزموا شرائع الإسلام؛ فإن النصيرية من أعظم الناس كفرًا بدون اتّباعهم لمثل هذا الدجال، فكيف إذا اتبعوا مثل هذا الدجّال؟ وهم مرتدّون من أسوأ الناس ردّة، تُقتَل مقاتلتُهم، وتُغنَم أموالهم. وسبي الذرية فيه نزاع، لكنّ أكثر العلماء على أنه تسبى الصغار من أولاد المرتدّين [...] وكذلك قد تنازع العلماء في استرقاق المرتدّة، فطائفة تقول إنها تُسترقّ [...] وطائفة تقول لا تُسترقّ [...] والمعروف عن الصحابة هو الأوّل، وأنه تسترق منه المرتدّات نساء المرتدّين"[351].

وبالفعل تجهّز المماليك وقضوا على هذه الحركة النصيرية، وقتلوا منهم، كما يقول ابن كثير، "جمعًا كثيرًا، وجمًا غفيرًا، وقُتل المهديّ الذي أضلّهم"[352]. وفي هذا يذكر النويري المرسوم السلطاني بتمامه، وفيه وجهة نظر الدولة تجاه النصيرية، فهم قومٌ "لم يلج الإسلام لهم قلبًا، ولا خالط لهم لبًّا، ولا أظهروا له بينهم شعارًا،

---

(348) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 168-169؛ يقارن بـ: النويري، ج 32، ص 211-212؛ الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 4، ص 46.

(349) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 168-169.

(350) المرجع نفسه.

(351) ينظر الفتوى بتمامها في: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 553.

(352) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 169.

ولا أقاموا له منارًا، بل يخالفون أحكامه، ويجهلون حلاله وحرامه، ويخلطون ذبائحهم بذبائح المسلمين، ومقابرهم بمقابر أهل الدين"[353]، في دلالة على وضع اجتماعي لا التفات فيه إلى الطوائف، كما هو شأن عوامّ الناس عمومًا، بل إن النويري في سياق ذكر موقف الدولة منهم، ينقل عن ابن تيمية فتوى شهيرة له أخرى له في النصيرية أفتاها في تلك الأيام[354]، ما يشير إلى منزلة الشيخ عند الدولة، إلى ذلك الحين، بحيث إن فتواه كانت للدولة المملوكية معلومة، والنويري من رجال الدولة ومقرّبيها.

وفي سنة 718هـ، بدأ ابن تيمية يفتي بمسألةٍ خالف فيها المذاهب الأربعة، في مسألة الحلف بالطلاق، فاجتمع به القضاة والأعيان ولا سيّما القاضي الحنبلي، ونصحه بترك الإفتاء في مسألة الطلاق، فقبل نصيحته، ثم صدر قرار سلطانيّ بمنع ابن تيمية من أن يفتي في هذه المسألة[355]، ونودي بذلك في البلاد[356]، وانتهى الأمر بسلام.

لكن بعد عامين من التزام ابن تيمية ترك الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق، عاد يفتي فيها، فعقد العلماء له مجلسًا رسميًا، وقضت السلطة بحبسه في قلعة دمشق[357]، ولم يخرج إلا بعد نحو ستة أشهر[358]. ولعل في هذه المرحلة ألّف كتابه **الرد على السبكي في تعليق الطلاق**[359]. وفي هذه السنة جرى الصلح بين التتار والمماليك[360]. وتجددت الزيارات من وفود التتار إلى المماليك، والعكس، في سنة 721هـ لتوكيد الصلح بين السلطنتين[361]. وتمضي خمس سنين من دون إشكال، ولم يرد عن ابن تيمية ذكرٌ في أي حدث مع الأحداث ولا سيّما بعد الصلح بين المماليك والتتار، فما عاد هناك أي داعٍ للكتابة والتأليف عن الاثني عشرية والروافض ولا الصوفية ولا الجهمية. بل كان

---

(353) النويري، ج 32، ص 199.

(354) المرجع نفسه، ص 201.

(355) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 4، ص 52؛ ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 255.

(356) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 177.

(357) المرجع نفسه، ص 202؛ ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 256.

(358) النويري، ج 32، ص 254؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 206.

(359) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، تحقيق عبد الله بن محمد المزروع (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2015).

(360) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 204.

(361) الدواداري، ص 308، 312؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 206، 209.

الاهتمام موجهًا إلى فتواه في الطلاق التي سُجن بسببها. ثم في سنة 726هـ، ورد المرسوم السلطاني بالقبض على ابن تيمية ومنعه من الفتيا تمامًا، وحبسه في قلعة دمشق[362]. وقرئ القرار السلطاني بمنعه من الفتيا في الجامع الأموي[363].

يبدو أن السلطان قرر الاستغناء عن ابن تيمية، بعد أن انتهى من خصومه، وانتهى من التتار ومن يعاونهم في البلاد، فأمر بحبسه، لكن السبب هذه المرة هو فتيا له في تحريم شد الرحل إلى زيارة قبور الأنبياء والصالحين[364]. ويبدو أن أصحابه ثاروا من أجله، فقررت السلطنة عقاب بعضهم[365]. وبقي في سجنه عامين، وكتب وهو في السجن ردًّا على أحد العلماء المعارضين له وهو تقي الدين الإخنائي[366]، في رسالته الشهيرة **الإخنائية**[367]، فشكاه إلى السلطان، فأمر بحرمان ابن تيمية من الكتابة والقراءة، وإخراج كل ما لديه من ورق وأقلام[368].

هكذا، أخيرًا، كافأ السلطان الناصرُ ابنَ تيمية الذي كان موضع ثقته، والمجاهد معه، والمؤيد له ضد خصومه السياسيين، والواصف له بأنه في عهده جُدِّد الدين، فبقي سجينًا حتى توفي سنة 728هـ[369]، عن عمر يناهز سبعة وستين عامًا. وقامت له جنازة عظيمة ذكرها المؤرخون[370]. وكان من اللافت ما يحكيه ابن كثير من "تبرّك" عموم الناس به، فمنهم من ألقى على نعشه ثوبه أو منديله للتبرك، ومنهم من شرب ماء غُسله، ومنهم من اقتسم السدر الذي غُسل به، وبيع بعض ثيابه بالكثير

---

(362) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 267.

(363) المرجع نفسه، ص 267.

(364) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 258–259؛ ابن الجزري، ج 2، ص 111؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 267؛ النويري، ج 33، ص 161.

(365) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 268.

(366) الإخنائي (ت. 750هـ)، هو محمد بن أبي بكر بن عيسى بن بدران السعدي المصري، أبو عبد الله، تقي الدين الإخنائي: قاضي قضاة المالكية بمصر. الزركلي، ج 6، ص 56.

(367) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الإخنائية أو الرد على الإخنائي**، تحقيق أحمد بن مؤنس العنزي (جدة: دار الخراز، 2000).

(368) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 293.

(369) المرجع نفسه، ص 295؛ ابن الجزري، ج 2، ص 214؛ ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 291.

(370) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 4، ص 84؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 296–297؛ ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 292–293.

من الدراهم[371]، كل هذا على سبيل التبرّك، في مخالفة صريحة لتعاليمه في هذا الصدد، ودُفِن كما هو معلوم، في مقبرة الصوفية. وهكذا طويت صفحة ذات شجون من صفحات التاريخ.

وبهذا السرد المختصر غير المخل، كما أرجو، رسمتُ صورةً بانورامية متحركة، تشرح الواقع السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه ابن تيمية، وتحلله، وتضعه في صلب النزاع السياسي - المذهبي، والنزاع السلطوي الداخلي، وتعيّن موقعه في هاتيك العلائق؛ لنفهم موقفه من المختلف القريب والبعيد داخل التاريخ، وليس فوق التاريخ.

(371) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ص 295 وما بعدها.



الفصل الثاني

تتويج "السلف المتخيّل": صفة الكلام الإلهي نموذجًا

"مذهب السلف لا يكون إلا حقًا"

ابن تيمية

مقدمة

تكلمنا في كتابنا **السلف المتخيل** المخصص لأحمد بن حنبل (والذي وسمناه بـ"سلف المحنة") على تأسيس السلف المتخيل، وتأبيده وتعدده، أما في عهد ابن تيمية، فسنتحدث عن "تتويج" السلف المتخيل، من حيث صارت أقوال ابن تيمية والتي ينسبها إلى السلف "معيارًا" خالدًا أبديًا، ينطبق على جيوش من الفقهاء والمتكلمين والصوفية، قبله وبعده. ولمّا كانت غايته في صراعاته مع الخصوم، كما أزعم، هي تحديد من هم "أهل السنّة النقية الكاملة"، وتمييزهم ممن اختلط بهم وامتزج من "الجهمية" وغيرهم، فقد وسمنا هذا السلف المتخيل بأنه "سلف المفاصلة". وفي هذا الفصل من الكتاب سنناقش شيئًا متعلقًا بمنهجه في نسبته الأقوال إلى السلف، وفي إطلاقه الإجماعات الشجاعة، متخذين مسألة الكلام الإلهي نموذجًا، وذلك لأنها أسهمت عبر محنة خلق القرآن في مزيد من التمييز والانشقاق بين أهل السنّة وغيرهم، ووصمة عار لازمة للقائلين بخلق القرآن، وفرقًا أساسيًا بين السني وغيره، ولنعلم كيفية بناء ابن تيمية منهجه الذي أقام عليه بنيانه. وإنه لمشروع كبير، غير أننا نكتفي بمثال واحد، نشير إليه ببنان التنبيه، ونعرض منهجًا استقرائيًا لنقده، لمن أراد السير عليه في مسائل أخرى.

أولًا: مذهب السلف عند ابن تيمية

يقرر ابن تيمية أن "مذهب السلف لا يكون إلا حقًا"[1]، أي إنه حيثما تبيّنَ ما ذهب إليه "السلف" فهو الحق الذي لا ريب فيه. وقد أطلق هذه العبارة "لا يكون إلا حقًا"، على أمور أخرى، فقرّر أن "كلام الأنبياء لا يكون إلا حقًا وصدقًا"[2]، وأن "ما أخبر به الصادق المصدوق لا يكون إلا حقًّا"[3]، أي النبي عليه الصلاة والسلام، وكذلك "ما اجتمع عليه المؤمنون لا يكون إلا حقًّا"[4]، كما أن "العلم لا يكون إلا حقًّا"[5]، أي من حيث إنه يجب أن يكون مطابقًا للمعلوم، وليس من قبيل مجرد القول والظن الذي ينقسم إلى حق وباطل.

وبهذا يكون "مذهب السلف"، من حيث قطعيّته وحقّيّته وحُجيّتُه، هو من بابة واحدة، مساويًا في الصدقية والحقية والحُجّيّة لما أخبر به الأنبياء - وأوّلهم النبي الكريم - أي، باللزوم والضرورة، مساويًا لما أخبر به الله، ثم ما اتفقت عليه الأمة، لأن "ما أجمع عليه المسلمون فإنه لا يكون إلا حقًّا موافقًا لما في الكتاب والسنّة"[6]؛ أي إن مذهب السلف، في ذاته، قطعيٌّ قطعيّةً لا ريب فيها، ومن خالفه فهو كمخالف الأنبياء جميعًا، والكتاب والسنّة، وإجماع المؤمنين، والعلم المطابق. فإذا خالفتَ "مذهب السلف"، فأنت بمنزلة من خالف كل ما لا يكون إلا حقًا.

أما ما المقصود بـ"السلف"؟ فلن أكرر ما أشرتُ إليه في كتابي **السلف المتخيل** عن مفهوم "السلف"، وتطور دلالاته التاريخية، من المعنى اللغوي إلى معنى

---

(1) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، ج 4 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ص 149.

(2) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز العسكر وحمدان الحمدان، ج 3، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1999)، ص 238.

(3) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق يحيى محمد الهنيدي [وآخرون]، ج 8 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، ص 483.

(4) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 4، ص 333؛ قارن بـ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **النبوّات**، تحقيق عبد العزيز صالح الطويان، ج 1، ط 2 (الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2000)، ص 592.

(5) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 126.

(6) المرجع نفسه، ج 7، ص 40.

اصطلاحي صار هو قوام الاحتجاج بين الفرقاء، ولا سيّما في العقائد، وبحثت فيه منهج أحمد بن حنبل والحنابلة، على نحو إجمالي، في سياق تاريخي، إلى ما قبل مرحلة ابن تيمية. لكنني، مبدئيًا، سأقبل بالافتراض أن مذهب السلف الذي يعنيه ابن تيمية في النص السابق إنما يقصد به "إجماع الصحابة"، القطعي الثبوت، المتواتر عنهم، وهو ما يسمّيه الشافعي "خبر العامّة" الذي لا تجد مسلمًا إلا ولديه فيه علم[7]. فهذا هو الحريّ بأن يكون "مذهب السلف" الذي لا يكون إلا حقًا، فهو موطن اتفاق الطبقة الأولى من الأمة، بحيث إن من خالفه، وهو يعلم، فقد خالف النبيّ وشاقّه، واتبع غير سبيل المؤمنين. وهو كذلك منضبط محدد، لا مجال فيه لضبابيّة واختلال. ولئن كان ابن تيمية يعرّف الإجماع بأنه "أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام"[8]، فإنه يقرر بوضوح أن "المعلوم منه [أي الإجماع] هو ما كان عليه الصحابة. وأما ما بعد ذلك فتعذَّرَ العلمُ به غالبًا. ولهذا اختلف أهل العلم في ما يُذكَر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختُلِف في مسائل منه؛ كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي وغير ذلك"[9].

ويؤكد ابن تيمية أن منهج "أهل السنّة" قائم على الكتاب والسنّة والإجماع، وأن تلك الأصول الثلاثة هي الميزان الذي يزِنونَ به "جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة، مما له تعلق بالدين"[10].

ربما يكون من الملائم اختبار هذا المفهوم (السلف) في تراث ابن تيمية، وكيف وظّفه، وماذا عنى به، في بعض أمّات[11] المسائل الاعتقادية وأصولها؛ إذ يتعسّر جردُ

---

(7) ينظر: رائد السمهوري، **السلف المتخيل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة؛ أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 43-52.

(8) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 76.

(9) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 11، ص 341. (ما بين معقوفين منّي)

(10) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنّة والجماعة**، تحقيق أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، ط 2 (الرياض: أضواء السلف، 1999)، ص 128.

(11) تستعمل لفظة "أمّات" (جمع أمّ) لغير العاقل.

استعماله لهذا المفهوم في إنتاجه الغزير الذي نَطَح مئةً من المجلدات، في مسائل أصلية وفرعية، كلامية، وفلسفية، وفقهية.

ثانيًا: إطلاقات ابن تيمية للفظة "السلف"

حتى نعلم مراد ابن تيمية بلفظة "السلف"، وكيف وظّفها، وفيم احتجّ بها؛ من المهم تتبّع إطلاقاته. ولا نحتاج في هذا إلى استقراء تامٍّ حاصِر، فإن هذا أمرٌ يطول جدًا. لذا نكتفي في هذه النقطة بأمثلة تُفهِمنا مرادَه، وبالمثال يتضح المقال. وفي ما يأتي نماذج نتخيّرها، ثم نحللها خطابيًا، ونعلّق عليها.

1. السلف هم "خير القرون" من الصحابة والتابعين وتابعيهم

يحدد ابن تيمية في مواطن مراده بـ"السلف" بأنهم "القرون المفضلة"، أي خير القرون، كما ورد في الحديث الشهير: "خير القرون قرني ...إلخ"، وقد أفضنا في معنى هذا الحديث والاختلاف في تفسيره، وكيف تطوّر الاحتجاج به في المدوّنات الحديثية والفقهية، بما يغني هنا عن تكراره في هذه الدراسة[12]. لكن من المهم التذكير بأنه يرى أن خير القرون ينقرض، ويفنى، بانقراض "جمهوره"، فجمهور الصحابة انقرضوا في نهاية زمن الراشدين، وجمهور التابعين انقرضوا في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أوائل الدولة العباسية[13].

ولئن كان المعيارُ في تحديد مذهب السلف هو "إجماع الصحابة"، فإن هذا سيكون دليلًا منضبطًا، محددًا، معلومًا. أما ما عدا هذا من توسيع مفهوم السلف تارة، وتضييقه تارة، فليس فيه حجة شرعية، لأن "الحجة الشرعية" الملزمة في الإجماعات لا تقوم بقول الجمهور، فضلًا عن قول الأقل. وفي هذا ينقل ابن تيمية عن أبي يعلى الفراء من كتابه **المجرّد** - الذي لم يصلنا - على سبيل التأييد، أن "انقراض العصر معتبَرٌ في صحة الإجماع واستقراره، فإذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام ثم رجع بعضهم أو جميعهم، انحل الإجماع. وإن أدرك بعض التابعين عصرهم وهو من أهل الإجماع؛ اعتُدَّ بِخِلافِهِ"[14]؛ أي إنه إذا تأهّل التابعي للاجتهاد وكان من

(12) السمهوري، **السلف المتخيل**، ص 75-94.

(13) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 10، ص 357.

(14) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ج 2 (الرياض: طبعة المحقق، 1998)، ص 117.

أهل العلم، ولم ينقضِ بعدُ عصرُ الصحابة، فذهب ذلك التابعي مذهبًا مخالفًا، اعتُدَّ بخلافه، ولم يُدَّعَ الإجماعُ.

ويستعمل ابن تيمية تعبيرات من قبيل "اتفق السلف"، و"هذا اتفاق السلف". وهو لا يعني بها إلا الإجماع[15]، بل إنه لا يفهمها في تعبيرات الآخرين إلا أنها الإجماع الحقيقي القطعي، ففي نقده لكتاب **مراتب الإجماع** لابن حزم الظاهري، على سبيل المثال؛ لم يفهم ابن تيمية من قول ابن حزم: "اتفقوا" إلا الإجماع المشار إليه، ولهذا كان يأتي له بما يخالف هذا الاتفاق، نقضًا لكلامه، في العمليّات والاعتقاديات[16]، ولهذا أنبّه منذ البدء إلى هذا، حياطةً لدقة الألفاظ من الاعتراضات المبتذَلة.

لكن المهم هنا والمقصود تبيُّنُ فهم ابن تيمية للفظة "السلف"، وتوظيفه لها. فنجده يؤكد، مثلًا، في سياق حكايته مناقشةً كانت بينه وبين أحد خصومه من المتكلمين، أن "مذهب أهل الحديث وهم السلف من القرون الثلاثة المفضلة ومن سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه الأحاديث [يعني أحاديث الصفات] تُمر كما جاءت، ويؤمن بها وتصدق، وتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل"[17]. نلاحظ هنا أن ابن تيمية يجعل الصحابة والتابعين وتابعيهم هم "أهل الحديث". بينما الحق أن مصطلح "أهل الحديث" كان مشيرًا إلى طائفة من العلماء في مقابل مصطلح "أهل الرأي"، وهما مصطلحان متأخرا الظهور عن عصر الصحابة، بل يمكن القول إنه (أي مصطلح أهل الحديث) متأخر حتى عن عصر جمهور التابعين، إذ هناك فرق بين مجرد "رواة الحديث" وطائفة معيّنة مشهورة موسومة بصفةٍ كـ"أهل الحديث"، الذين كان تعيينهم بهذه الصفة تمييزًا لهم من "أهل الرأي"، وتمييزًا لهم بعد ذلك من "أهل الكلام"، وهل كل الصحابة رووا الحديث، فضلًا عن أن يكونوا من "أهل

(15) ننص على هذا لأن من الأصوليين من يزعمون أن هناك فرقًا بين لفظة "الاتفاق" ولفظة "الإجماع"، فإذا قيل: اتفق العلماء على كذا، فلا يعنى بها الإجماع ما لم يصرّح بلفظة "أجمعوا"، مثلًا. وهذا ضعيف جدًا.

(16) ينظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **مراتب الإجماع ويليه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية**، تحقيق حسن أحمد إسبر (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1998).

(17) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرسالة المدنية**، تحقيق وليد عبد الرحمن الفريان (الرياض: دار طيبة، 1408هـ)، ص 29. (ما بين معقوفين منّي)

الحديث"؟ وهل يجوز أن يقال عن الصحابة: إنهم كانوا من "أهل الحديث" الذين كانوا في مقابل "أهل الرأي"؟[18] أو هل يسوغ أن يقال: إنهم كانوا من "أهل الحديث" في مقابل "المتكلمين"؟[19] في سياق بيان بطلان قول المتكلمين في مواجهة "أهل الحديث" الذين - كما يشير - هم "السلف" من القرون المفضلة - هكذا بإطلاق. وما أشبه هذا بمن يقول مثلًا: "وهذا قول الشافعية من القرون المفضلة"، أو "قول الحنابلة من القرون المفضلة"! فجَعَل الصحابة من "أهل الحديث"، في مواجهة المتكلمين، وكأن أهل الحديث ظهروا في زمن الصحابة مثلًا، أو كأنهم مذهب واحد لا مذاهب؛ إذ من المعلوم لمن اطلع على كتب الجرح والتعديل أن في أهل الحديث مرجئة وقدرية وشيعة من القرون المفضلة أنفسهم. بل حتى المعتزلة أنفسهم - وهم المعدودون من نفاة الصفات ومؤوليها - كانوا يُعنَون بالأخبار والآثار، وإن اختلفت شروطهم في القبول والرد؛ فالجاحظ مثلًا ملأ كتبه أخبارًا وآثارًا عن النبي وصحبه والتابعين وغيرهم، وللقاضي عبد الجبار كتاب في الحديث، ومن المعتزلة شافعية، ومنهم حنفية، ولهم أحاديث يحتجون بها على خصومهم، ولأبي القاسم الكعبي البلخي المعتزلي (ت. 319هـ)، مثلًا، كتاب في الجرح والتعديل بعنوان **قبول الأخبار ومعرفة الرجال**[20]. وقد أشار في مقدّمته إلى أنه من أنصار القبول بخبر الواحد، بشروطٍ يرتضيها.

ونورد مثالًا آخر على هذا التوظيف؛ ففي مسألة نسبة "الأبعاض والأجزاء" لله، مثلًا، يقول ابن تيمية: "وفي لفظ الأجزاء والأبعاض، إجمالٌ وإيهام [...] وما علمت أحدًا من الحنابلة من يطلقه من غير بيان، بل كتبهم مصرحة بنفي ذلك المعنى الباطل، ومنهم من لا يتكلم في ذلك بنفي ولا إثبات. فلا ريب أن الكتب الموجودة بأيدي الناس، تشهد بأن جميع السلف من القرون الثلاثة كانوا على خلاف ما ذكره"[21].

(18) فبعض كبار التابعين من مثل إبراهيم النخعي تلميذ ابن مسعود لا يعد من أهل الحديث بالمعنى الاصطلاحي، بل هو سلفٌ لأهل الرأي، وأبو حنيفة مثلًا معدودٌ في التابعين ولا يعدّ من أهل الحديث بالمعنى الاصطلاحي، وكذا ربيعة الرأي.

(19) وهذا التقسيم هو مراد ابن تيمية في نصه السابق في **الرسالة المدنية**، لأنه يريد الاستنصار بأهل الحديث ضد مذهب المتكلمين.

(20) ينظر: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، **قبول الأخبار ومعرفة الرجال**، تحقيق أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).

(21) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 1، ص 232. والذي ذكره الرازي هو هذا، قال: "خصومنا لا بد =

فهو يطلق "السلف" هنا على جميع أهل القرون الثلاثة، ولئن كان الإجماع المعتد به هو إجماع الصحابة فقط، فما معنى إدخاله للتابعين وتابعيهم إلا التعضيد والتحشيد والتأكيد والتهويل؟[22]

وأما قوله: "لا ريب أن الكتب الموجودة بأيدي الناس ...إلخ"؛ فهل أحصت تلك الكتب على التحقيق كلام "جميع السلف" المشار إليهم من القرون المفضلة واحدًا واحدًا، حتى يدّعي أن "جميع السلف" [كذا] كانوا يقولون بكذا؟ هذا موضوع يستحق دراسة مستقلة مستفيضة، تُستقرَى فيها تلك الكتب، ويُحتفظ منها بالصحيح الصحيح الذي لا غبار عليه (من دون تحيّزات)، ثم يرتّب رجالها طبقة طبقة، ويُنظر بعد ذلك ماذا تكون النتائج، فيصرّح اللبن عن الرغوة، كما يقال في أمثال العرب.

أ- هل تحقق الإجماع القطعي من الصحابة والتابعين وتابعيهم على أن القرآن غير مخلوق، وتواتر عنهم واستفاض؟

وفق هذه الإطلاقات الجسورة، سنناقش استناد ابن تيمية إلى ما جعله متواترًا مستفيضًا عن السلف بمعنى "القرون المفضلة".

يقطع ابن تيمية أن "أهل السنّة والجماعة"، كأهل الحديث، ومن انتسب إلى السنّة والجماعة من العلماء أتباع الطوائف كالكُلّابية والكرامية والأشعرية والسالمية، يقولون: إن كلام الله غير مخلوق، والقرآن كلام الله غير مخلوق، ويؤكد أن هذا هو "المتواتر المستفيض" عن "السلف" والأئمة، ويؤكد أن "النقول بذلك [أي بأن القرآن غير مخلوق] متواترة مستفيضة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وتابعي

= لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال؛ لأن خصومنا في هذا الباب: إما الكرامية وإما الحنابلة. أما الكرامية فإنا إذا قلنا لهم: لو كان الله مشارًا إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسمًا، فيكون مركبًا، وأنتم لا تقولون بذلك، وإما أن يكون غير منقسم، فيكون في الصغر والحقارة، مثل النقطة التي لا تنقسم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ، وأنتم لا تقولون بذلك، فعند هذا الكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف، ومع هذا فإنه ليس بصغير ولا حقير". المرجع نفسه، ص 230-231.

(22) الأصل عند الإمام أحمد أنه إذا لم يكن من التابعين مخالفٌ للصحابة؛ فيكتفى بقول الصحابة، أما إذا كان للصحابة مخالف؛ فعنه روايتان. محمد بن الحسين (أبو يعلى الفراء)، **المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين**، تحقيق عبد الكريم محمد اللاحم (الرياض: مكتبة المعارف، 1985)، ص 54-55.

تابعيهم"[23]. ويشير إلى أن في ذلك "مصنفات متعددة لأهل الحديث والسنّة يذكرون فيها مقالات السلف بالأسانيد الثابتة عنهم، وهي معروفة عند أهلها"[24]. ويذكر أسماء تلك الكتب، من مثل كتاب **نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي** لعثمان بن سعيد الدارمي (ت. 280هـ)، **والرد على الجهمية** لعبد الرحمن بن أبي حاتم (ت. 327هـ)، وكتاب **السنّة** لعبد الله بن أحمد بن حنبل (ت. 290هـ)، **والسنّة** لأبي بكر الأثرم (ت. نحو 261هـ)، **والسنّة** للخلال (ت. 311هـ)، وكتاب **خلق أفعال العباد** للإمام البخاري (ت. 256هـ)، وكتاب **التوحيد** لأبي بكر بن خزيمة (ت. 311هـ)، وكتاب **السنّة** لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت. 360هـ)، **والسنة** لأبي الشيخ الأصبهاني (ت. 369هـ)، **والسنّة** لأبي عبد الله محمد بن إسحاق بن منده (ت. 395هـ)، **والأسماء والصفات** لأبي بكر البيهقي (ت. 458هـ)، **والسنّة** لأبي ذر الهروي (ت. 434هـ)، **والإبانة** لابن بطة العكبري (ت. 387هـ)، **وشرح أصول السنّة** لأبي القاسم اللالكائي (ت. 418هـ)، **والسنّة** لأبي حفص بن شاهين (ت. 385هـ)، **وأصول السنّة** لأبي عمر الطلمنكي (ت. 428هـ)[25].

وفي موطن آخر يصرّح ابن تيمية ببعض الآثار الواردة عن الصحابة، ويقيم عليها أحكامًا "قطعية"، وأجدني مضطرًا إلى أن أنقل النصّ بطوله لمزيد بيان؛ يقول في **الفتاوى الكبرى** في سياق إجابته استفتاءً عن حكم من يقول إن الله خلق كلامه في الشجرة: "حُفِظ عن أئمة الصحابة كعلي وابن مسعود وابن عباس هذا القول [أي القول بأن القرآن غير مخلوق]، وفي ذلك حجةٌ على من يزعم أن أقوال هؤلاء الأئمة بدون الصحابة؛ ليس بحجة. فروى اللالكائي من طريقين، من طريق محمد بن المصفى، ومن طريق الفضل بن عبد الله الفارسي، كلاهما عن عمرو بن جميع أبي المنذر، عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس، قال: لمّا حكّم عليٌّ الحكمَيْن، قالت له الخوارج: حكَّمتَ رجلين؟ قال: ما حكَّمتُ مخلوقًا إنما حكمتُ القرآن. ورواه عبد الرحمن بن أبي حاتم بإسناد آخر إلى علي، وقال: حدثنا محمد بن حجاج

---

(23) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ص 363. (وما بين معقوفين منّي)

(24) المرجع نفسه، ص 363.

(25) ينظر: المرجع نفسه، ص 363–367.

الحضرمي المضري، حدثنا يعلى بن عبد العزيز، حدثنا عتبة بن السكن الفزاري، حدثنا الفرج بن يزيد الكلاعي، قال: قالوا لعلي يوم صفين حكّمتَ كافرًا أو منافقًا؟ قال: ما حكّمتُ مخلوقًا، ما حكمتُ إلا القرآن". قال ابن تيمية معقبًا: "وهذا السياق يُبطل تأويلَ من يفسر كلام السلف، بأن المخلوق هو المفترَى المكذوب، والقرآن غير مفترى ولا مكذوب، فإنهم لما قالوا: حكَّمتَ مخلوقًا، إنما أرادوا مربوبًا مصنوعًا خلقه الله، لم يريدوا مكذوبًا. فقوله: ما حكَّمتُ مخلوقًا؛ نفيٌ لما ادَّعَوْه، وقوله: ما حكّمتُ إلا القرآن؛ نفيٌ لهذا الخلق عنه. وقد رُوي ذلك عن عليٍّ من طريق ثالث[26]. وأما قول ابن مسعود، فمنَ المحفوظ الثابت عنه، الذي رواه الناس من وجوه كثيرة صحيحة. من حديث يحيى بن سعيد القطان وغيره، عن سفيان الثوري، عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن أبي كنف. قال: قال عبد الله من حلف بالقرآن فعليه بكل آية يمين، قال: فذكرت ذلك لإبراهيم قال فقال عبد الله: من حلف بالقرآن فعليه بكل آية يمين، ومن كفر بحرف منه فقد كفر به أجمع". إلى أن يقول: "وأما قول ابن عباس، فقال الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا ابن صالح بن جابر الأنماطي حدثنا علي بن عاصم، عن عمران بن حدير، عن عكرمة قال: كان ابن عباس في جنازة، فلما وضع الميت في لحده، قام رجل فقال: اللهم رب القرآن اغفر له. فوثب إليه ابن عباس، فقال: مه، القرآن منه. زاد الصهيبي في حديثه فقال ابن عباس: القرآن كلام الله وليس بمربوب، منه خرج وإليه يعود"[27].

بهذه الآثار والروايات عن عليّ، وعن ابن عباس، وعن ابن مسعود؛ يتعلق ابن تيمية، وقد كررها مرارًا في تراثه[28]. وههنا تعليق قبل الرجوع إلى الكتب التي

---

(26) لعله يعني طريق ابن البنّاء الحنبلي في كتابه **المختصر في أصول السنة**، وفي السند مجاهيل، قال: "أخبرنا هلال بن محمد [بن جعفر الحفّار]، قال: أخبرنا ابن الصوّاف، قال: وقال لي أبو بكر محمد بن جعفر [بن حبيش] الأنماطي، بعد أن حدثني به فيما كتبته بيدي عنه، أخرجه من كتاب الواقدي عن أبي مخنف وغيره من حملة السير". وذكر الحديث (ما حكمت مخلوقًا...إلخ). أبو علي الحسن بن أحمد بن البناء الحنبلي البغدادي، **المختار في أصول السنة**، تحقيق عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، ط 2 (المدينة المنوّرة: مكتبة العلوم والحكم، 1425هـ)، ص 61؛ وأبو بكر الأنماطي المذكور لا ذكر له في كتب الرجال، وأما أبو مخنف فهو عند "أهل الحديث" تالفٌ لا يوثق به.

(27) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 5، ص 30-31.

(28) ينظر مثلًا: المرجع نفسه، ج 6، ص 377-378، ص 495؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 418، ص 505، ج 15، ص 67؛ ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 2، ص 252، 255.

أشار إليها، وادّعى أنها مصدر لما "استفاض" عن الصحابة في هذه النقطة. أولًا، بنى ابن تيمية أحكامًا على تلك الروايات التي ذكرها، ومن ذلك أنها ردٌّ على الذين قالوا إن أصحاب الحديث ليسوا حجّةً إذا لم يكن كلامهم مسنودًا بأقوال "السلف" (أي الصحابة)، ومن أجل هذا ساق تلك الروايات عن الصحابة، وقال إن المنقول عن الصحابة "حُجَّةٌ" على من يزعم أن أقوال هؤلاء الأئمة من دون الصحابة ليس بحجة، أي: إن هذه الآثار التي نقلناها عنه قبل قليل في **الفتاوى الكبرى**، هي "حجّةٌ" لأئمة الحديث ضد الذين يزعمون أنه لا آثار للسلف تعضد قول أولئك الأئمة. فهل هذا الادعاء من ابن تيمية صحيح؟ هنا سنناقش صحة هذه الآثار التي بنى عليها أنها حجة. فنقول: ثانيًا:

• **أثر علي بن أبي طالب**: في سنده رجلٌ يقال له عمرو بن جميع. لن نعود إلى كتب الجرح والتعديل لنكتشف حال ابن جميع هذا، بل ننقل كلام ابن تيمية نفسه فيه، يقول ابن تيمية، في كتابه **منهاج السنّة**، عن ابن جميع هذا: "وعمرو بن جميع ممن لا يُحتَجُّ بنقله، بل قال ابن عدي: يُتَّهم بالوضع. قال يحيى [أي ابن معين]: كذاب خبيث. وقال النسائي والدارقطني: متروك. وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الأثبات، والمناكير عن المشاهير، لا يحل كَتْبُ حديثه إلا على سبيل الاعتبار"[29]. من المثير أن ابن تيمية ذاته يحتج بأثر ابن جميع المشار إليه، في كتابه **منهاج السنة**[30]، وهو عين الأثر الذي أورده في **الفتاوى الكبرى**، على سبيل الاحتجاج على القضية ذاتها، أي إن الصحابة قائلون إن القرآن غير مخلوق؛ أي إنه في **منهاج السنة** ذاته (فضلًا عن **الفتاوى الكبرى**)، يورد أثر ابن جميع، محتجًا به، ومع هذا، يصف ابن جميع ذاته في موطن آخر من **المنهاج** بأنه وضاع وكذاب ولا يُحتج بنقله.

يعني هذا أن ابن تيمية ينقل الحديث عن علي بن أبي طالب من طريقين فيهما رجل وضّاع كذّاب، بشهادة ابن تيمية نفسه، وفي الكتاب نفسه! ومع هذا يبني على

(29) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 7، ص 225. وقد ذكر ابن تيمية هذه المثالب في ابن جميع، وهو يردّ على ابن المطهّر الحلّي الذي استدلّ بحديثٍ من طريقٍ فيه ابن جميع المشار إليه، في فضائل علي بن أبي طالب! أي إن ابن تيمية يجيز لنفسه أن يستدل بأحاديث في أمور عقائدية كبرى كمسألة أن "القرآن غير مخلوق"، من رواية ابن جميع (المتهم بالوضع والكذب)، ويبني على ذلك أحكامًا وردودًا وإجماعًا، ولكنه يقف بقوّة ضد رواية في "الفضائل" من رواية المذكور نفسه، فيردها لأن المشار إليه كذاب ووضاع ...إلخ.

(30) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 2، ص 252.

هذا الحديث المكذوب الموضوع حكمًا يفيد اعتضاد كلام أئمة الحديث بالسلف (السلف المتخيل على أي حال)، ويعدّ ذلك حجة.

والحديث نفسه المرويّ عن علي بن أبي طالب، نقله ابن تيمية أيضًا بسندٍ آخر، ذكره ابن أبي حاتم، وفي سنده رجل آخر منسوب إلى الوضع اسمُه عتبة بن السكن، قال أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني: متروك الحديث، قال محمد بن حبان: يخطئ ويخالف، وقال البزار: روى عن الأوزاعي أحاديث لم يتابع عليها وروى عن القاسم بن هاشم بن سعيد عنه حديثًا غريبًا، وقال البيهقي: واهٍ منسوب إلى الوضع[31].

• **حديث ابن عباس**: من رواته علي بن عاصم، قال عنه يحيى بن معين: "كذاب، ليس بشيء"[32]، ونقل ابن معين أن يزيد بن هارون (شيخ أحمد بن حنبل) كان إذا ذكر علي بن عاصم هذا، رماه بالكذب[33]، وقال البخاري: ليس بالقوي عندهم، يتكلمون فيه، وقال النسائي: متروك الحديث[34].

• **أما حديث ابن مسعود**: فليس نصًا منه في أن القرآن غير مخلوق، وهو الوحيد الذي صرّح ابن تيمية بأنه صحيح ثابت عنه! بخلاف تلك الآثار التي أوضحنا حالها.

ولعل هذه الأخبار الواهية هي التي جعلت ابن تيمية يقول إن "الذي يجب على الإنسان اعتقاده في ذلك [أي في القرآن] ما دل عليه كتاب الله، وسنة رسوله، واتفق عليه سلف المؤمنين الذين أثنى الله تعالى عليهم وعلى من اتبعهم، وذمّ من اتبع غير سبيلهم، وهو أن القرآن [...] كلام الله تعالى، وأنه منزّل غير مخلوق، منه بدا وإليه يعود"[35]. هذا، والسلف الأول للمؤمنين، أي الصحابة، لم يرد عنهم نص صريح في أن القرآن مخلوق، ولا غير مخلوق.

---

(31) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ج 5 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، ترجمة 5089، ص 368-369.

(32) يحيى بن معين، **معرفة الرجال (برواية ابن محرز)**، تحقيق محمد كامل القصار، ج 1 (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1985)، ص 50.

(33) المرجع نفسه، ج 2، ص 213

(34) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ج 9، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 255.

(35) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 462.

أما القول عن القرآن (الذي هو عند ابن تيمية وعند هؤلاء "السلف" صفةٌ من صفات الله): "إنه من الله خرج - أو بدا أو بدأ - وإليه يعود"، فمثير للتساؤل: ما معنى "منه خرج"؟ وما معنى "إليه يعود"؟ يفسر الإمام أحمد عبارة: "منه خرج"، بأنه هو (أي الله) المتكلِّم به[36]، أما عبارة "إليه يعود"، فقد يكون معناها: وإليه يُنسَب (على الرغم من أنه لا أحمد بن حنبل ولا غيره صرّح بهذا، ولكنه تعبيرٌ محتمِل)، فإن كان هذا هو المعنى، فهل ينازع "الجهميةُ" في أن الله هو المتكلم بالقرآن وأنه منسوبٌ إليه؟ إذ لا خلاف بين أحد من المسلمين، بمختلف مذاهبهم، أن الله هو المتكلم بالقرآن، ولكن الخلاف بينهم في تفاصيل من قبيل ما معنى "المتكلم"؟ هل هو "فاعل الكلام"؟ أم هو "من قام به الكلام"؟ ولا ينكر المعتزلة أن الله متكلم بالقرآن، ولا الكلّابية ولا الأشعرية، ولا خصوم أحمد في المحنة، ولكنهم ينازعون في هذا الذي نتلوه ونقرؤه ونكتبه في المصاحف، هل هو عين "الصفة" تقوم بألسنتنا وفي مصاحفنا أم هو "مفعولُ" فعلِ التكلُّم؟ وإذًا فهو ليس صفةً ولكنه "مفعول" من مفعولات الله، ونحن ننطق به ونبلّغه ونحكيه ونلفظ به؟ وقيل: إن معنى "إليه يعود" أي إن هذا القرآن يُرفَع إلى الله بعد فناء الخلق (كما سيأتي)، فعلى هذا؛ ما الذي يُرفَع، نفسُ فعل التكلُّم القائم بالله، أم النص المتكلَّم به (أي المفعول)؟ أي نفس الصفة هي التي تُرفَع، أم الأثر الناتج من هذه الصفة وهو النص القرآني؟ إن كان الأوّل فهو مناقض للقول بأن الصفات لا تفارق موصوفاتها، وإن كان الثاني فكيف يكون المفعول صفةً؟ والمقصد بهذا الإشكال هو بيانُ أن كلام أهل الحديث (والذي ينسبه ابن تيمية إلى السلف) غيرُ محرَّرٍ، وأنهم لم يبيّنوا بوضوحٍ عن هذا الذي يجري على الألسن ويُكتب في المصاحف أهو هو عينُه صفة الله (وهم يقررون ويكررون أن القرآن صفة الله)، أم هو المفعول، وإذًا فهو ليس صفة الله، وإذًا فلا بأس أن يسمّى مفعولًا مربوبًا مخلوقًا؟ أما الكلّابية فقالوا: هو "حكاية" عن كلام الله، وأمّا الأشعرية فقالوا: هو "عبارة" عن المعنى النفسي القديم، وأما المعتزلة فقالوا: هو كلام الله مخلوق.

أما تلك الطائفة من أهل الحديث فتعتمد على روايات ضعيفة مردودة. فمن ذلك الحديث المنسوب إلى النبي عن جبير بن نفير: "إنكم لن ترجعوا إلى الله عزّ وجل

---

(36) روى الخلّال بسنده: "سئل أحمد بن حنبل عن تفسير قوله: القرآن كلام اللّه، منه خرج وإليه يعود، فقال أحمد: منه خرج هو المتكلم به، وإليه يعود". أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، السنّة، تحقيق عادل آل حمدان، ج 2، ط 3 (جدة: دار الأوراق الثقافية، 2018)، ص 77، رواية 1848.

بشيءٍ أفضل مما خرج منه"[37]، وبالحديث المنسوب إلى النبي عن أبي أمامة: "ما تقرب العباد إلى الله عز وجل بمثل ما خرج منه"[38]، وبحديث ثالث موقوف على الصحابي خبّاب بن الأرتّ: "يا هنتاه، تقرّب إلى الله بما استطعتَ، فلن يُتقرَّب إليه بشيء، أحب إليه مما خرج منه"، وهو لفظٌ لم أجده مسندًا في كتب الحديث، بل يطلق هكذا بلا إسناد، أما اللفظ المحفوظ المسند فهو: "فلن يتقرب إليه بشيء أحبّ إليه من كلامه"[39]. هذا مجمل الروايات التي تستند تلك الطائفة من أهل الحديث إليها، وهي الروايات التي يوردها ابن تيمية في عدد من مؤلفاته على سبيل الاحتجاج والتأييد،

---

(37) وهذا الحديث متداول في كتب العقائد التي تسمّى "كتب السنّة" (أي بالمعنى الاعتقادي)، ينظر مثلًا: عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنّة**، تحقيق محمد سعيد القحطاني، ج 1 (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ص 136، رواية 91؛ ج 2، ص 497، رواية 1143؛ عثمان بن سعيد الدارمي، **نقض الإمام أبي سعيد على المريسي الجهمي العنيد**، تحقيق أبو عاصم الشوّامي الأثري (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2012)، ص 263؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**، تحقيق فهد بن سليمان الفهيد، ج 2 (الرياض: دار أطلس الخضراء، 2005)، ص 262-263، وقال معلقًا: "مع أن هذا الخبر لا يصح لإرساله وانقطاعه".

وهذا الحديث لا يصح، لما ذكره البخاري، فإن جبير بن نفير تابعي، رواه عن النبي من دون ذكر الصحابي، ولأن فيه العلاء بن الحارث، وقد حكم عليه بالاختلاط، وبهذه الرواية المرسَلة التي لا تصح احتجّ أحمد في رسالته الشهيرة إلى المتوكل، لكنّه صدّر تلك الروايات بصيغة التمريض "رويَ"، وهي دقة منه، ولأنه كذلك حذف أسانيدها، ينظر: أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (الرياض: دار السلف للنشر والتوزيع، 1995)، ص 112-117. وهذا الحديث روي من طرق مرسلة، كما روي من طرق موصولة، وكلها **لا** تصح، وما احتج به عبد الله بن أحمد هنا هو مرسَل، فجبير بن نفير ليس صحابيًا وروى الحديث مباشرة عن النبي. وللاستزادة يرجى قراءة تعليق محقق كتاب البخاري، في: البخاري، **خلق أفعال العباد**، ج 2، ص 262، هامش 3. ويرجى أيضًا للاستزادة مراجعة حكم محمد ناصر الدين الألباني على الحديث في سلسلته الضعيفة وغيرها.

(38) وهو أيضًا دائر في كتب العقائد، ينظر: عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنّة**، ج 1، ص 136، رواية 92؛ عبيد الله بن محمد بن محمد بن بطة العكبري، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، تحقيق يوسف بن عبد الله الوابل، مج 1، ط 2 (الرياض: دار الراية، 1408هـ)، الكتاب الثاني، ص 231، رواية 8. وإسناد الحديث فيه بكر بن خنيس وفيه ليث بن أبي سليم، وكلاهما ضعيف.

(39) روي هذا الحديث الموقوف على خبّاب بلفظين؛ اللفظ الأوّل وهو المحفوظ فهو "أحب إليه من كلامه"، ينظر: أحمد بن محمد بن حنبل، **الزهد**، تحقيق محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص 165، رواية 1123؛ البخاري، **خلق أفعال العباد**، ص 51، رواية 93؛ عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنّة**، ص 137، رواية 98؛ ص 141، رواية 111؛ صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص 55؛ الدارمي، **نقض الإمام** (2012)، ص 156. وهذه الرواية ليس فيها أن القرآن خرج من الله**!** أما اللفظ الآخر "أحب إليه مما خرج منه"، فلم أجده مسندًا قط**!** بل يورَد هكذا على عواهنه. فلفظ "أحب إليه من كلامه" هو المحفوظ، أما الآخر ("أحب إليه مما خرج منه")، فليس هو المروي المحفوظ فيما اطلعتُ عليه، وبذلت فيه الجهد.

ففي سياق دفاعه عن عقيدته الواسطية، قال الشيخ وهو يستذكر تلك المخاطبات بينه وبين خصومه حول عقيدته: "وخاطبت بعضهم في غير هذا المجلس بأن أريته العقيدة التي جمعها الإمام القادري التي فيها أن القرآن كلام الله خرج منه، فتوقف في هذا اللفظ. فقلت: هكذا قال النبي: 'ما تقرب العباد إلى الله بمثل ما خرج منه، يعني القرآن، وقال خبّاب بن الأرتّ: 'يا هنتاه، تقرَّبْ إلى الله بما استطعت فلن يُتقرَّب إليه بشيء أحب إليه مما خرج منه. وقال أبو بكر الصديق - لما قرأ قرآن مسيلمة الكذاب - إن هذا الكلام لم يخرج من إلٍّ - يعني رب -"[40]. وهكذا يعمد ابن تيمية إلى أحاديث "ضعيفة"، و"مردودة"، ينسبها إلى النبي بصيغة الجزم ("هكذا قال النبي")، بينما نجد أن أحمد بن حنبل حين احتج بها في رسالته إلى الخليفة العباسي المتوكل على الله جعفر بن محمد بن هارون الرشيد، صدّر كلًا منها بلفظ "رويَ"[41] الذي يفيد التمريض ويُستعمَل في عدم الجزم بأن النبي قال كيت وكيت. وكذا استدلّ ابن تيمية بحديث أبي بكر المشار إليه، وهو مرويٌّ في عامّة الكتب طلْقًا بلا إسناد أصلًا!

بل إن ابن تيمية نفسه يعترف، في موطن آخر، بأن الصحابة لم يقولوا: "غير مخلوق"، ولا "مخلوق"، بما هو مناقض لما قرره من تلك "الاستفاضة" المزعومة، فيقول: "بل الآثار متواترة عنهم [أي السلف] بأنهم كانوا يقولون: 'القرآن كلام الله'، ولمَّا ظهر من قال: 'إنه مخلوق'، قالوا ردًا لكلامه: 'إنه غير مخلوق'"، وأن الجهميّة لما قالوا إنه مخلوق "رد السلف هذا القول كما تواترت الآثار عنهم بذلك، وصنفوا في ذلك مصنفات متعددة وقالوا: منه بدأ وإليه يعود"[42]. فهل الصحابة، إذًا، هم الذين صنّفوا المصنّفات؟ وهل الصحابة هم الذين كانوا يقولون: "كلام الله"، فلمّا ظهر القول بأنه مخلوق، قالوا: "إنه غير مخلوق"؟! وهكذا يضطرب قول ابن تيمية، فتارةً هو قول استفاض عن الصحابة (كما نقلنا عنه في **منهاج السنة**، و**الفتاوى الكبرى**، وكلاهما في المرحلة الأخيرة من حياته)، وتارةً يكون الأمر بخلاف هذا! وسواء كان هذا تناقضًا بيّنًا، أو كان تطورًا تاريخيًا لأقواله، فالقول بأنه خبر استفاض عن الصحابة، هو الذي نناقشه الآن.

---

(40) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 175.

(41) صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص 112-117.

(42) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 301.

ب- الكتب التي أحال عليها ابن تيمية مصيدرًا لما تواتر عن السلف حول الكلام الإلهي

ليس من شأننا هنا مناقشة دقة مسألة خلق القرآن، تحديدًا، ولكنّ محل بحثنا هو كيف "وظّف" ابن تيمية مصطلح "السلف"، وما الذي عناه به، ومناقشته فيه إن لم يكن دقيقًا، ولهذا سنكون مضطرين إلى بحث صدقية نقله وصحة نسبته، ولن نناقش أن القول بخلق القرآن صحيح أو خلافه هو الصحيح.

بعض تلك الكتب التي أشار إليها ابن تيمية سقط من يد الزمان، فلم يصلنا، أو لا يزال مخطوطًا ينتظر من يحققه، ومع هذا فمعظمها مطبوع متاح، وفيه وفرة تفيد الباحث المدقق، وسأذكر المطبوعات الموجودة التي أمكنني الرجوع إليها، وأرتبها بحسب ترتيب الوفيات.

- **كتاب "خلق أفعال العباد" للبخاري**

لم نجد نصًا في كتاب **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل** للبخاري (ت. 256هـ)، مسندًا إلى أي تابعي، فضلًا عن صحابي، ينص فيه على أن "القرآن غير مخلوق"، ولكنه يورد عن المحدثين، ومنهم "بعض" أتباع التابعين، فنراه، مثلًا، يورد نصًا عن سفيان بن عيينة (من الطبقة الوسطى في أتباع التابعين، ت. 198هـ)، يقول فيه: "أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة، منهم عمرو بن دينار، يقولون: 'القرآن كلام الله وليس بمخلوق'"[43]، وعن جعفر الصادق (من أعلام آل البيت، وممن أدرك صغار التابعين، ت. 148هـ) أنه قال: "القرآن كلام الله وليس بمخلوق"[44]، وفي رواية أخرى: "ليس بخالق ولا مخلوق"[45]، وبعد أن قرر البخاري أن "القرآن صفة الله عز وجل"، وأنه "قول الجبار أنطق به عبادَه"، ونهى أن يقال: "كيف ما توجّه"[46]؛ أشار إلى أنه "لم يُذكَر عن أحد من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم

---

(43) البخاري، **خلق أفعال العباد**، ج 2، ص 6.

(44) المرجع نفسه، ص 16.

(45) المرجع نفسه، ص 61.

(46) المرجع نفسه، ص 112. فكأن المعنى هكذا: "القرآن صفة الله، ولا يقال: 'كيفما توجّه'"؛ أي ليس هو صفة لله في جميع الأحوال، فاللفظ بالقرآن مخلوق، وكتابتُه مخلوقة ...إلخ، وكأن البخاري يردّ على عبارة الإمام أحمد فيما يرويه عنه الخلال بسنده، حين سألوه عن اللفظية فقال: "القرآن كلام اللّه غير مخلوق على كل جهة وعلى كل وجه تصرف وعلى أي حال كان، لا يكون مخلوقًا أبدًا"، أو ربمّا تكون هذه العبارة =

بإحسان خلافُ ما وصفنا"، معللًا ذلك بأنهم هم الذين نقلوا الكتاب والسنّة[47]، وهذه دقّة في التعبير، تشير إلى عقلٍ فقهيٍّ يُعنَى باختيار الألفاظ، لكن من حق المخالفين أن يقرروا الأمر ذاته، فلا نص، أيضًا، عن المهاجرين والأنصار يخالف أن القرآن مخلوق ومحدث، وبالتعبير ذاته! و"المتكلمون" لا يطلقون أن "القرآن صفةٌ"، ولكنهم يقولون: "الكلام صفة"، وإن اختلفوا في تفاصيل هذا الإطلاق، مما ليس هنا موضعه[48]، أما القرآن - من حيث كونه نصًا متكلمًا به بألفاظ وحروف - عندهم فهو "متكلَّمٌ به"، مقول، ملفوظ. وما كان كذلك فليس بصفة، ولا يكون قديمًا.

وبعد ذلك يذكر البخاري أنه "لم يكن بين أهل العلم في ذلك اختلافٌ إلى زمن مالك والثوري وحمّاد بن زيد وعلماء الأمصار"[49]، فلم يُشِر، لشدّة دقته أيضًا، إلى أنه هو "قول الصحابة"، بل اكتفى بأن يقول: هو قول "أهل العلم"، وعدّد أسماء مشاهير "المحدِّثين" في زمنه[50]، وقال: "ثم بعدهم ابن عيينة في أهل الحجاز، ويحيى

= هي ردّ أتباع أحمد على البخاري، نسبوها إلى أحمد. أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، **السنّة**، تحقيق عطية الزهراني، ج 7 (الرياض: دار الراية، 1989)، ص 75، رواية 2116؛ ومن المثير للدهشة ما قاله أبو يعلى الفراء، إذ نقل عنه ابن تيمية قال: "ورأيتُ بخطّ القاضي أبي يعلى رحمه الله، على ظهر **كتاب العدة**، بخطه قال: 'نقلتُ من آخر **كتاب الرسالة** للبخاري في أن القراءة غير المقروء. وقال: وقع عندي عن أحمد بن حنبل على اثنين وعشرين وجهًا، كلُّها يخالف بعضُها بعضًا. 'والصحيح عندي أنه قال: ما سمعتُ عالمًا يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، قال: وافترق أصحاب أحمد بن حنبل على نحوٍ من خمسين". ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 366؛ ولم أعلم من هو البخاري المقصود، أهو صاحب الصحيح، أم غيره؟ والحاصل هو التأمّل كيف تتوالد المذاهب من مذاهب عند أصحاب أحمد بن حنبل أنفسهم! خمسون مذهبًا بإحصاء عميد المذهب الحنبلي في زمنه، القاضي أبي يعلى الفراء، الذي أسهم في نشر المذهب الحنبلي وخدمه خدمة كبيرة.

(47) البخاري، **خلق أفعال العباد**، ج 2، ص 113.

(48) فعند طائفةٍ منهم يعنون بالكلام معنًى قديمًا قائمًا بالذات المقدس، أما العبارات والألفاظ فمخلوقة، وعند طائفةٍ يعنون بالكلام هذه الحروف والألفاظ ويرون أنها حادثة، وهناك من يفرّق بين الكلام الذي هو مصدر بمعنى التكلُّم، أي فعلُ التكلُّم، وبين الكلام الذي هو المفعول، أي النص المتكلم به والألفاظ، تمامًا كلفظة "الأكْلُ"، فقد يراد بها المصدر أي فعلُ الأكل، وقد يراد بها المأكول، وهكذا، وغير ذلك مما ليس هذا موضعه.

(49) المرجع نفسه، ج 2، ص 115.

(50) والغالب أن معنى قوله: "أهل العلم": المعنيّون بالحديث وروايته خاصة، فلفظة "العلم" كان يراد بها عند المحدّثين في الغالب: الحديث والعلم به، وفي هذا مثلًا يقول الشافعي، في بيت منسوب إليه شهير:

العلم ما كان فيه قال، حدثنا ... وما سوى ذاك وسواسُ الشياطين

وكذا قول ابن سيرين الشهير: "إن العلم دين، فانظروا عمّن تأخذون دينكم"، إنما يعني به الحديث، ووجوب أخذه عن الثقات.

بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي في محدثي أهل البصرة، وعبد الله بن إدريس، وحفص بن غياث، وأبو بكر بن عياش، ووكيع وذووهم؛ ابن المبارك في متبعيه، ويزيد بن هارون في الواسطيين إلى عصر من أدركنا من أهل الحرمين مكة والمدينة، والعراقيين، وأهل الشام، ومصر، ومحدثي أهل خراسان، منهم محمد بن يوسف في متنابيه وأبو الوليد هشام بن عبد الملك في مجتبيه، وإسماعيل بن أبي أويس مع أهل المدينة، وأبو مسهر في الشاميين، ونعيم بن حماد مع المصريين، وأحمد بن حنبل مع أهل البصرة [كذا!]، والحميدي من قريش، ومن اتبع الرسول من المكيين. وإسحاق بن إبراهيم وأبو عبيد في أهل اللغة، وهؤلاء المعروفون بالعلم في عصرهم بلا اختلاف منهم"[51]. يُلاحظ هنا أن البخاري لم يذكر أبا حنيفة، ولا أصحابه، كأبي يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن الشيباني، ولا غيرهم من "الفقهاء"، ومن باب أولى، لم يذكر الجهم وجعدًا وبشرًا المريسي وغيرهم، فكأن أولئك ليسوا من أهل "العلم" الذي يعنيه (أي الحديث الشريف وليس الرأي)، واقتصر على المحدّثين الذين هم عنده "أهل العلم".

وفي نصٍّ لافت جدًا يهاجم البخاري أصحاب أحمد بن حنبل (وقد توفي البخاري بعد أحمد بخمسة عشر عامًا فقط)، بأنهم لم يفهموا مذهب الإمام أحمد! فيقول: "فأما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد، ويدّعيه[52] كلٌّ لنفسه، فليس بثابتٍ كثيرٌ من أخبارهم [أي أخبارهم عن الإمام أحمد الذي لم تبرد تربة قبره بعدُ]، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم: أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأنهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام، والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم، وبيّنه رسول الله صلى الله عليه وسلم"[53]، ليقرر بعدها أن هذه المسائل من "المشتبهات"! وإذًا، فمن حق "من اشتبه عليه شيءٌ، أن يكِلَه إلى عالِمِه"[54]. فإذا كان هذا من المشتبهات، فكيف يكون واردًا باستفاضة عن الصحابة كما قرر ابن تيمية؟

(51) المرجع نفسه، ج 2، ص 115-116.
(52) أي مذهب الإمام أحمد، وهذا نص لافت جدًا.
(53) المرجع نفسه، ج 2، ص 119-120. (ما بين معقوفين منّي)
(54) المرجع نفسه، ص 120.

والحاصل هنا أن البخاري في طول الكتاب المذكور وعَرْضِه لم يأت عن أحد من الصحابة بأي نص على أن القرآن "صفة الله"، ولا على أنه "غير مخلوق"، ولم يدّع "استفاضة" قولٍ عن الصحابة، بل اكتفى بأن ينفي أنه "ذُكِر" خلافٌ حول ما قرره "أهل العلم" من أهل الحديث. لكن ابن تيمية ادّعى جازمًا "الاستفاضة" "والتواتر" عن الصحابة، محيلًا على هذه الكتب التي منها كتاب البخاري الذي لم يدّع هو نفسه ما ادّعاه ابن تيمية، الذي زعم التواتر، ثم لم يجد إلا أحاديث مردودة موضوعة. فهل يصح في العقل أو يستقيم في النظر أن يكون المستفيض المتواتر موضوعًا مردودًا؟

- **كتاب "نقض الإمام أبي سعيد الدارمي على بشر المريسي"**

رجعنا إلى كتاب الدارمي في ردّه على بشر المريسي "العنيد"، وفي مسألة الكلام الإلهي. في هذا الكتاب ردّ الدارميُّ على بشر المريسي (أو من يتحدّث بمذهبه) ادعاءَه "أنه لم يسبق من السلف في القرآن قولٌ ولا خوضٌ أنه غير مخلوق"، فيقول الدارمي: "فسنقص عليك، إن شاء الله، منهم ما يكذّب دعواك، وسنحكيه لك عن قومٍ منهم، أعلى وأعلم ممن حكيتَ عنهم مذهبك، نحو المريسي، وابن الثلجي، ونظرائهم"[55]. وبعد هذا الوعد القاطع، بماذا استدل الدارمي؟ لم يورد أي نصٍّ يفيد أن "الصحابة" ذهبوا إلى أن القرآن غير مخلوق، إلا نصًا واحدًا عن التابعي عمرو بن دينار (ت. نحو 126هـ)، يقول فيه الدارمي: "وسمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: قال سفيان بن عيينة: قال عمرو بن دينار: أدركت أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فمَن دونهم منذ سبعين سنة، يقولون: الله الخالق، وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، منه خرج وإليه يعود"[56].

هذا هو النص الأوحد، الذي جاء به الدارمي. خبر يتيم! ولم يورِد عن الصحابة والتابعين أكثر مما قاله عمرو بن دينار، ولم يذكر أي نصٍّ بلسان صحابي واحد، ولا تابعيّ واحد إلا هذا النقل العام عن ابن دينار، وهو محدّث معدود في صغار التابعين، ولا كاد يُعَدُّ في متوسطيهم كما قال الذهبي[57]، فلم يعاصر "جميع" طبقة الصحابة أصلًا، ولا يمكن الادعاء أنه سمع من "جميع الصحابة"، لكن يمكن القول

(55) الدارمي، **نقض الإمام** (2012)، ص 221.
(56) المرجع نفسه، ص 221-222.
(57) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 5، ص 301.

إنه عاصر أفرادًا منهم، في رواية يتيمة فريدة، سنجدها منقولة بعينها، مكررة في غير كتاب الدارمي. فالخلاصة، إذًا، أنه نص واحد مُجمَل عن الصحابة والتابعين رواه محدّث معدود في صغار التابعين، ولم تُحص أقوال المذكورين بأعيانهم، بل يستحيل الزعم أنه إطباقُهم وإجماعُهم بهذه الرواية اليتيمة، أي: النص على أن كلام الله، أو القرآن - من حيث كونه فردًا من أفراد كلام الله - غير مخلوق.

أما ما سوى هذا، فنَقَل الدارمي عن جعفر الصادق (ت. 148هـ)[58]، وهو من الذين عاصروا صغار التابعين، أي لم يعاصر كبارهم ولا متوسطيهم فضلًا عن الصحابة، ونقل عن عبد الله بن المبارك (ت. 181هـ)[59]، ونقل عن عيسى بن يونس (ت. 187، وقيل 191هـ)[60]، وعن رجل يقال له: القاسم الجزري (لم أجده في كتب الرجال، ولعله يكون القاسم بن يزيد الجرمي ت. 194هـ)[61]، والمعافى بن عمران (ت. نحو 185هـ). هذه النصوص التي نقلها الدارمي، ومعظمها عن رجال توفوا في الربع الأخير من القرن الثاني، ليسوا من الصحابة ولا من التابعين، وهي نصوصهم هم، وآراؤهم هم، وهي روايات معدودة، فلم تُحص أقوال "جميع" رجالات ذلك العصر، فضلًا عن أقوال "جميع" رجالات العصر السابق له، وفضلًا عن المعاصرين لمقالات الجهم وأتباعه، بل من السابقين عليه من التابعين ولا من الصحابة، فليس بين يدينا شيء مؤكد عن الصحابة، إذًا، إلا ذاك النص اليتيم عن عمرو بن دينار، والذي لم يعيّن من هم الصحابة الذين قالوا ذلك، وهم أفرادٌ بقوا بعد انتهاء جيل جماهير الصحابة، فلا يصح أن يكون إجماعًا، ولا أن يدّعى أنه إجماع[62].

---

(58) الدارمي، **نقض الإمام** (2012)، ص 221-222.

(59) المرجع نفسه، ص 222.

(60) المرجع نفسه.

(61) المرجع نفسه. وقد أفدت هذا من محقق الكتاب ذاته، لكن في تحقيقه لكتاب آخر، وهو قد أفاده من حامد الفقي في تحقيقه هو لكتاب الدارمي في نقضه على المريسي، والأمر احتمال في احتمال.

(62) لا يتبني الإجماع على العدد المعدود، ولا يُسمّى تعداد القائلين بقولٍ إجماعًا، وليس إطلاق الإجماع بلا حجة، إلا دعوى مجردة، قال ابن تيمية وهو يرد على أحد خصومه ممن يدّعي الإجماع في مسألة: "ولو قُدِّرَ أنه نُقِلَ عن عددٍ من أئمة السنّة؛ لم يجز أن يُجعَلَ ذلك إجماعًا منهم". ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 17، ص 76. وستأتي عدة شواهد تخالف الكلام المنقول عن عمرو بن دينار، وأن الصحابة لم يقولوا مخلوق، ولا غير مخلوق، ولم يخوضوا في هذا الأمر أصلًا.

لعل من المفيد التذكير، هنا، بأن عثمان بن سعيد الدارمي ذاته يقرّ أن أولئك الجهمية لم يظهروا في عصور الصحابة ولا التابعين أصلًا، فكيف يُجعَل الصحابة والتابعون سلفًا في رأيٍ لم يظهر في زمنهم أصلًا، بل لم تخطر ألفاظه فضلًا عن معانيه في أيامهم؟ ولعل الموقف الموضوعي هنا هو التزام مقولة: "لا يُنسَب إلى ساكتٍ قولٌ".

يقول الدارمي في حجاجه للمريسي أو من ينطق بمذهبه، في مسألة خلق القرآن: "فإن طلبتم منا فيه آثارًا مأثورةً مسندةً منصوصةً فيه عن الصحابة والتابعين، فقد أخبرناكم أنه كُفرٌ لم يحدث في عصرهم، فيروى عنهم فيه، غير أنه كفر معقول"[63]. فالدارمي نفسه، الذي أحال ابن تيمية على كتابه، يعترف بأنه لا آثار فيه مسندة منصوصة عن الصحابة، وأحال الأمر على "العقل"، أي النظر، وأنه "كفر معقول" أي لا يعلم إلا بالاستنباط. فإذا كان "معقولًا"، باعتراف الدارمي المحال عليه، وإذا كان الجدال فيه إنما هو بالاستنباط والعقل ولوازم ذلك، فما معنى الاستدلال باستفاضة الآثار عن الصحابة والتابعين أن القرآن "غير مخلوق"؟

ومما يثير التساؤل أن عثمان بن سعيد الدارمي نفسه، كما ينقل عنه البيهقي، يروي أن علي بن المديني (شيخ البخاري، ت. 234هـ)، قال معلقًا على قول جعفر الصادق ("كلام الله ليس بخالق ولا مخلوق"): "لا أعلم أنه تُكُلِّم بهذا الكلام في زمنٍ أقدمَ من هذا"[64]، أي زمن جعفر الصادق، فكيف ثبت النص، إذًا، عن عمرو بن دينار المتوفى سنة 126هـ؟[65] تناقضٌ واضح! بل كيف يتفق هذا مع المتسالَم أن

---

(63) الدارمي، **نقض الإمام** (2012)، ص 208.

(64) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **أسماء الله وصفاته (المعروف بالأسماء والصفات)**، تحقيق محمد محب الدين أبو زيد (القاهرة: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر العلمي؛ دار الشهداء للتحقيق والنشر العلمي، 2008)، ص 648.

(65) يلاحظ هنا ما يلي:

- قال ابن المديني (ت. 234هـ) إن أقدم ما ورد حول هذه المسألة هو نص جعفر الصادق (ت. 148هـ)، أي إنه ليس هناك نص أقدم منه.
- نقل البخاري (ت. 256هـ) عن ابن عيينة (ت. 198هـ): "أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة، منهم عمرو بن دينار، يقولون: 'القرآن كلام الله وليس بمخلوق'". فالقائل هنا هو ابن عيينة (المتوفى بعد جعفر الصادق بخمسين سنة)، ولم ينقل البخاري عن عمرو بن دينار شيئًا، أي إنه بالفعل، ليس عند البخاري نفسه (تلميذ ابن المديني) نصٌّ أقدم من نص جعفر، ولو كان لديه هذا النص عن عمرو بن دينار لأتى به، وقد كان البخاري في عزّ النزاع بين أهل الحديث والجهمية. =

الجهم بن صفوان (قُتِل قبل 130هـ)، أطلق القول بخلق القرآن، وأحدث هذا الجدل الممتد حتى اليوم؟ وقد روى عبد الله بن أحمد عن أبي معاوية الضرير (ت. بين 191 و200هـ، أي قبل المحنة) أنه قال عن القرآن: "الكلام فيه بدعة وضلالة، ما تكلم فيه النبي ولا الصحابة ولا التابعون ولا الصالحون"[66]. هذا تناقضٌ ثانٍ. أما إسحاق بن أبي إسرائيل (وسيأتي الكلام عنه) الذي قال بالوقف (أي كلام الله ولا يُزاد على ذلك)، فقد قال: "لم أقفْ على الشك، ولكنّي أسكت كما سكت القوم قبلي"[67]! وهذا دلالة على أن "سلف" ابن أبي إسرائيل "سكتوا" فلم يقولوا: مخلوق، ولا غير مخلوق، وأن هذا ما أدرك عليه الناسَ.

وهكذا كما رأيتَ، محدثون يقولون إن السلف سكتوا عن هذا الأمر، ومحدثون يزعمون أن السلف تكلموا في هذا الأمر، ثم لم يجد إلا روايات معدودة، عن متأخرين، ليس منهم الصحابة، ومع هذا يدعي ابن تيمية أنه "استفاض" و"تواتر" عن الصحابة أن القرآن غير مخلوق! ويحيل على هذه الكتب التي تنقض ادعاءه.

- **كتاب "السنّة" لعبد الله بن أحمد بن حنبل**

أما كتاب **السنّة** لعبد الله بن أحمد بن حنبل (ت. 290هـ)، فلن أخوض في وثاقة الكتاب إلى صاحبه، وهو مع هذا متاح في أيدي الناس، متداول عند الحنابلة قرنًا فقرنًا، معتنًى به لديهم. وقد خصص بابًا لمسألة "خلق القرآن"، فبمن استشهد من الصحابة في التنصيص على أن "القرآن غير مخلوق"؟ لم يستشهد بحديث واحد، ولكنه استشهد بجعفر الصادق، وعلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت. 94هـ)[68]، وأبي النضر هاشم بن القاسم (من صغار أتباع التابعين، ت. 207هـ)[69]، وسليمان بن حرب (من صغار أتباع التابعين، ت. 224هـ)[70]، وعبد الرحمن بن مهدي (من

= • لكننا سنجد نص ابن عيينة نفسه منسوبًا إلى عمرو بن دينار (ت. 126هـ)، على أساس أن ابن دينار هو قائله، وهو تابعي عاصر بعض الصحابة، وبهذا سيكون عمرو ناقلًا عن الصحابة، وسيتكرر هذا النص بعد هذا كلما تقدّم الزمن!

(66) عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنّة**، ج 1، ص 172، رواية 208.

(67) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 11، ص 478.

(68) والمحقق حكم بضعف الرواية. عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنّة**، ج 1، ص 152، هامش 135.

(69) المرجع نفسه، ص 154.

(70) المرجع نفسه.

صغار أتباع التابعين، ت. 198هـ)[71]، ووكيع بن الجراح[72]، ونحو تلك الطبقة، ولم يأت بنص واحد عن صحابي واحد ينص على أن القرآن غير مخلوق، بل لم يأت حتى بحديث عمرو بن دينار الذي سبق ذكره. والحصيلة أننا لم نجد أي خبر عن الصحابة، فضلًا عن "أخبار مستفيضة"، كما يدّعي ابن تيمية.

• **كتاب "السنّة" لأبي بكر الخلال**

يعدّ كتاب السنّة لأبي بكر الخلال (ت. 311هـ) من أوسع الكتب في "السنّة" بمعناها العقائدي، ويأتي في مصادر الحنابلة تاليًا بعد كتاب عبد الله بن أحمد بن حنبل، وفي هذا الكتاب روى الخلال بسنده عن علي بن أبي طالب أنه قال: "ما حكّمت مخلوقًا، إنما حكّمت القرآن"[73]، وهو حديث موضوع، كما أسلفنا، من طريق ابن جميع الذي سبق الحديث عن وثاقته. وسيتكرر هذا الحديث في عملية "تدوير" متتالية بعد عهد الخلّال. كما يكرر الخلال إيراد حديث عمرو بن دينار[74] الذي سبق التعليق عليه، ونجد حديثًا عن ابن عباس مرويًّا عن طريق محدث يدعى محمد بن سليمان بن حبيب الأسدي، الملقَّب بـ"لُوَيْن" (ت. نحو 245هـ)، أنه قال: "القرآن كلام الله غير مخلوق، ما أنا قلتُه، ولكنّ ابن عبّاس قاله"!، ثم يستدل بحديث عن ابن عباس: "إن أوّل ما خلق اللهُ: القلمُ"[75]. وعلى الرغم من أن نص ابن عباس لا علاقة له بكون القرآن مخلوقًا ولا غير مخلوق، فإن لُوَيْنًا "لوّنَه" بفهمه الخاص به، ففهم منه أنه ما دام أول ما خلق اللهُ: القلمُ، والله يخلق الشيءَ بقوله: "كُن" فيكون؛ فهذا يعني أن ابن عباس يقول: "القرآن غير مخلوق"! وهو ما يجعلنا نقف موقف الحذر مما يُنسَب إلى أناس، وهم لم يصرّحوا به ولم يقولوه، وإنما هو فهمُ الناقل لكلامهم، وهو مما يحيل بالفعل إلى "سلف متخيَّل" مخترَع. والمقصد أن هذا ما وجدناه مما روي عن الصحابة مما ذكر ابن تيمية أنه استفاض عنهم، وقد بيّنّا حاله.

---

(71) المرجع نفسه، ص 157.
(72) المرجع نفسه، ص 158.
(73) الخلال، السنّة (2018)، ج 2، ص 66، رواية 1824.
(74) المرجع نفسه، ص 77، رواية 1849.
(75) المرجع نفسه، ص 88، رواية 1873.

• ما تبقى من كتاب "السنّة" لأبي القاسم الطبراني

أحال ابن تيمية على كتاب **السنّة** لأبي القاسم الطبراني (ت. 360هـ)، غير أن هذا الكتاب مفقود، وجمع بعض الباحثين ما تناثر من المعزوّ إلى كتابه في كتاب واحد، فيه نص ابن عباس السابق حين حضر جنازة، فسمع رجلًا يقول: "يا رب القرآن اغفر له!"، فنهره ابن عباس وقال له: "مَهْ، القرآن كلام الله، وليس بمربوب"[76]. وقد سبق التعليق عليه.

هذا النص الوحيد في هذا الكتاب المشار إليه (أو الجزء الذي وصلنا منه) عن صحابي، وقد نقل ابن تيمية هذا الحديث (وغيره مما فيه مقال) في بعض كتبه[77]، ولن نخوض في درجة قوته وضعفه، وفي أن في بعض رواته مقالًا، وأن فيه وفي أمثاله نكارة "لأنه لا يعرف للصحابة الخوض في القرآن"، كما قال ابن عدي الجرجاني (ت. 365هـ)[78]، ولنسلّم أنه صحيح، بل نبالغ في الافتراض جدًا ونسلّم أن هذا الحديث متواتر تواترًا عامًا مفيدًا للعلم الضروري المُلزِم، من جنس تواتر الصلاة والقرآن، وأنه على القطع واليقين صدر عن ابن عباس، فهل هذا يُجيز أن يقال: إنه أمر استفاض عن "الصحابة"؟ بل هو إن زعمنا تواترَه سيكون عن صحابي واحد، بل حتى لو ورد عن أكثر من واحد، ما لم يثبت الإجماعُ ذاته بالقطع. ثم لماذا لم يخرجه البخاري في **خلق أفعال العباد**؟ ولا عبد الله بن أحمد في **السنّة**؟ ولم يورده أحمد بن حنبل في **مسنده**؟ بل لماذا لم يخطر بباله حين سئل عمّن سبقه بهذا القول (أي إن

---

(76) عبد الله بن صالح البرّاك، "الجزء الموجود من كتاب السنّة لأبي القاسم الطبراني"، **مجلة جامعة الإمام**، العدد 47 (رجب 1425هـ/ آب/ أغسطس 2004)، ص 42.

(77) ينظر: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 378، ص 401؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 418؛ ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 2، ص 254.

(78) روي هذا الحديث من طريق عاصم بن علي بن عاصم، وتارة روي من طريق أبيه علي بن عاصم، وكلاهما فيه مقال، ينظر مثلًا: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، **شرح السنّة**، تحقيق وتخريج شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، ج 1، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، ص 186، هامش 1؛ وقال ابن عدي بعد أن ذكر رواية عن أنس بن مالك في كون القرآن غير مخلوق: "وهذا الحديث وإن كان موقوفًا على أنس فهو منكر؛ لأنه لا يُعرَف للصحابةِ الخوض في القرآن". أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 60. والشاهد هنا: أنه علل "نكارة" الحديث، بأنه "لا يُعرَف للصحابة الخوض في القرآن". وهو ما يشير إلى أن كل حديثٍ مثله أي يصرّح فيه الصحابي أن القرآن غير مخلوق مردود لهذه النكارة ذاتها.

القرآن غير مخلوق)؛ فلم يجد إلا أثر جعفر بن محمد الصادق؟ هذا وأحمد يحفظ ألف ألف حديث (مليون حديث بتعبيرنا العصري). وهنا سنجد وسنلحظ فيما يأتي أن النصوص عن الصحابة "تتزايد" كلما امتدّ الزمان، فما لم يرد في الكتب المتقدمة، سيظهر مدوّنًا في الكتب المتأخرة. فلماذا "غاب" عن الكتب المتقدمة على الرغم من معاصرتها للمحنة، أو على الأقل قرب عهدها بها؟ هذا مما يثير الشك والتساؤل.

- **كتاب "الإبانة الكبرى" لابن بطة العكبري الحنبلي**

ينقل ابن بطة العكبري الحنبلي (ت. 387هـ)، في كتابه **الإبانة الكبرى** وهو من أوسع كتب "أهل السنّة" - ككتاب اللالكائي الذي سنشير إليه - نصوصًا عن أن القرآن غير مخلوق، عن "بعض" الصحابة، فنقل نصًا عن أبي الدرداء[79]، لم يظهر في المدوّنات السابقة، وهو حديث مردود[80]، وعن ابن عباس في تفسيره للآية الكريمة ﴿قرآنًا عَربيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ﴾ (الزمر: 28)، أنه قال في تفسيرها: "غير مخلوق"[81]، وهو حديث ضعيف[82]. ويورِد أيضًا نصَّ عمرو بن دينار السابق ذكره

(79) ابن بطة العكبري، الكتاب الثاني، مج 1، ص 284، الحديث 51.

(80) ففيه مجاهيل ومساتير وانقطاع، ينظر: المرجع نفسه، ص 284، الهوامش 2-8؛ ص 285، الهامش 1.

(81) المرجع نفسه، ص 288-289، الحديثان 56-57؛ وفاجأني أن المحقق حسّن الرواية 56، مع أن في إسنادها عبد الله بن صالح كاتب الليث، والموصوف بأنه كثير الغلط! ومن الطريف اللافت أن ابن بطة نقل بعدها مباشرةً - بإسناده الذي لم يخلُ من مجاهيل ومستوري حال! - أن أحمد بن حنبل فرحَ بهذا الحديث، وأنه قال: "كيف فاتني عن عبد الله بن صالح هذا الحديث؟"! المرجع نفسه، ص 290. هذا مع العلم أن أحمد بن حنبل يذمُّ عبد الله بن صالح هذا ويكرهه، وينهى عن الرواية عنه! ولبيان هذا أنقل لك ما ورد عن الإمام أحمد بن حنبل في شأنه: "قال عبد الله بن أحمد: سألت (يعني أباه) عن عبد الله بن صالح، كاتب الليث. فقال: كان أول أمره متماسكًا. ثم فسد بأخرة، وليس هو بشيء [...] وقال عبد الله: سمعتُ أبي ذكر كاتب الليث بن سعد، عبد الله بن صالح، فذمّه وكرهه. وقال: إنه روى عن ليث، عن ابن أبي ذئب كتابًا أو أحاديث، وأنكر أن يكون الليث روى عن ابن أبي ذئب [...] وقال صالح بن أحمد بن حنبل: قال أبي: كاتب الليث، كتبت عنه، يروي عن ليث بن سعد، عن ابن أبي ذئب، ولم يسمع الليث من ابن أبي ذئب شيئًا [...] وقال زياد بن أيوب: نهاني أحمد بن حنبل أن أروي حديث عبد الله بن صالح [...]". أحمد بن محمد بن حنبل، **موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله**، جمع وترتيب السيد أبو المعاطي النوري وأحمد عبد الرزاق عيد ومحمود محمد خليل، ج 2 (بيروت: دار عالم الكتب، 1997)، ص 257، ترجمة 1382.

(82) في الأثرين مجاهيل ومساتير، ينظر: ابن بطة العكبري، الكتاب الثاني، مج 1، ص 288-289، ينظر هوامش المحقق.

والكلامُ عنه[83]، ونصًّا آخر لافتًا (لأنه يفيد تقويل الصحابي ما لم يقله، بمجرد فهم كلامه، لا أنه "صريحُ كلامه")؛ فقد نقل ابن بطة حديث الراوي الملقب بـ "لُوَين"، الذي سبقت الإشارة إليه (ت. نحو 246هـ)[84]، معيدًا ما رواه الخلّال مما سبق التعليق عليه. وليس هذا فحسب، بل ينقل ابن بطة حديثًا تبدو عليه مخايل الوضع، فيروي بسنده عن الصحابيين حذيفة وابن مسعود، حديثًا لم يرد في الكتب السابقة، أنهما قالا: "قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف أنتما إذا كُفِر بالقرآن وقالوا إنه مخلوق؟ أما إنكما لن تدركا ذلك. ولكن إذا كان ذلك؛ برئ الله منهم وجبريل وصالح المؤمنين، وكفروا بما أُنزِل عليّ"[85]، وينقل ابن بطة أيضًا بسنده المحتوي على كذّاب، حديثًا للصحابي ابن عمر عن النبي أنه قال: "من قال: القرآن مخلوق؛ فقد كفر بالله عز وجل"[86]. ومهما تأوّل المتأوّلون والتمسوا الأعذار لراوي ما يعدّ عند المحدّثين وبشروطهم أنفسهم كذبًا، فإنه ما أورده إلا للرد على الجهمية، أي إنه ما أتى به إلا للاحتجاج.

وبعد، فلم نجد في كتاب **الإبانة** لابن بطة ما أشار ابن تيمية إلى أنه "استفاض" عن الصحابة في أن القرآن غير مخلوق.

- **كتاب "شرح أصول اعتقاد أهل السنّة" لأبي القاسم اللالكائي**

بنى أبو القاسم اللالكائي (ت. 418هـ)، كتابه - كما أشار في مقدمته - على مذهب "أهل الحديث" الذين "صاحبُ مقالتهم"، كما يقول، هو رسول الله (ﷺ)، وعلى إجماع السلف الصالحين[87]. ونراه ينقل حديث ابن عباس نفسه في تفسير الآية الكريمة ﴿قرآنًا عَربيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ﴾ (الزمر: 28)، والتي سبقه بنقلها ابن بطة، وقد بيّنّا حال هذا الحديث[88]. ويبوّب اللالكائي بابًا سمّاه "ما روي من إجماع

(83) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 2، ص 6-7.
(84) المرجع نفسه، ص 23، رواية 216.
(85) المرجع نفسه، ص 45، الحديث 238.
(86) المرجع نفسه، ص 46، الحديث 239.
(87) أبو القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة**، خرج أحاديثه وعلق عليه نشأت بن كمال المصري (الإسكندرية: دار البصيرة؛ صنعاء: دار الآثار، [د. ت.])، ص 32، 41-42.
(88) المرجع نفسه، ص 197، الحديثان 354، 355.

الصحابة على أن القرآن غير مخلوق"[89]، فبماذا كان هذا "الإجماع"؟ يدعي اللالكائي أن عليًا قال "ما حكّمت مخلوقًا، إنما حكّمت القرآن"، وهو حديث موضوع كما أسلفنا، ويبني عليه اللالكائي أن عليًّا قال ذلك "ومعه أصحاب رسول الله، ومع معاوية أكثر منه، فهو إجماع بإظهار وانتشار، وانقراض عصر من غير اختلاف ولا إنكار"[90]، وهكذا يرفع بيتًا ذا سقوف وجدران، ويدّعي إجماعًا بناءً على حديثٍ واهٍ. ثم شرع في سَوْق النصوص عن الصحابة التي ادعى فيها الإجماع، فينقل النص المذكور عن علي من طرق متعددة؛ كلُّها واهية[91]، وينقل عن ابن عباس نهيَه أن يقال: "يا رب القرآن"، وقد بينّا ضعفه[92]، وعن ابن عمر[93] (وسكت عنه المحقق، وهو ضعيف لأن فيه عمر بن محمد الجوهري الذي قال فيه الخطيب البغدادي: إن "في حديثه نكرة")[94]، وحديث ابن مسعود السابق في وجوب الكفّارة على من أقسم بالقرآن فحنث[95]، ويستنتج اللالكائي من هذا الحكم الفقهي أن ابن مسعود قائل بأن القرآن غير مخلوق، لأن الحلف بمخلوق ليس فيه كفارة، مع أن هذا لا دلالة فيه على المطلوب (وهو ما يجعلني أحاذر من مثل هذه الإطلاقات بلا دليل، ثم لا يُكتَفَى بذلك حتى يُدّعَى فيه الإجماع!)[96]،

---

(89) المرجع نفسه، ص 207.

(90) المرجع نفسه. والدقة - لو كان النص صحيحًا، بل لنفترض جدلًا أنه متواتر كالقرآن وليس بمكذوب وموضوع - أن يقال: "ومعه من تبقى من أصحاب رسول الله"، هذا على افتراض أن "جميع من أدركه من الصحابة" استمعوا إليه وأقروه، وحتى لو استمعوا إليه ولم ينقل خلافٌ، فلا يسمّى هذا إلا إجماعًا سكوتيًا، فليس بحجة! هذا طبعًا على افتراض أن النص متواتر كالقرآن، ولكنه، مع الأسف، مكذوب موضوع!

(91) المرجع نفسه، ص 207-208، الروايات 370-374.

(92) المرجع نفسه، ص 209، الروايتان 375، 376.

(93) المرجع نفسه، 209-210، الرواية 377.

(94) أي: نكارة، ينظر ترجمته في: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 7 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ص 391، ترجمة 541.

(95) اللالكائي، ص 210، الروايتان 378، 379.

(96) لعل من المفيد التنبيه أن أحمد بن حنبل في رواية عنه ألزم بالكفّارة من حلف بالنبيّ وحنث، هذا مع الاتفاق على النهي عن الحلف بمخلوق، لكن المقصد هنا أن هناك رواية عن الإمام أحمد يلزم فيها من حلف بالنبي (وهو مخلوق) بالكفّارة، قال ابن تيمية: "ولم يتنازع العلماء إلا في الحلف بالنبي صلى الله عليه وسلم خاصة، فإن فيه قولين في مذهب أحمد"، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ج 2، ط 2 (الرياض: دار إشبيليا، 1998)، ص 305؛ وقال ابن تيمية أيضًا: "أما الحلف بالله ففيه الكفارة بالاتفاق. وأما الحلف بالمخلوقات =

ويحضر أيضًا أثر عمرو بن دينار السابق مرارًا[97]. وعلى هذه الآثار يبني اللالكائي قوله بالإجماع! والنتيجة أن هذا كله لا يسمى تواترًا ولا استفاضة، كما ادعى ابن تيمية، بل لا تصلح هذه الأخبار في الأحكام فضلًا عن أصول الدين.

- **كتاب "الأسماء والصفات" للبيهقي**

أحال عليه ابن تيمية، من جملة الكتب التي استفاض فيها النقل عن الصحابة وتابعيهم، وبالفعل نقل البيهقي (ت. 458هـ) نصًا عن أبي الدرداء أنه قال: "القرآن كلام الله عز وجل وليس بمخلوق"، وهو حديث منقطع، وفي إسناده مجهول كما سبقت الإشارة[98]، قال البيهقي بعد أن ذكر أثر أبي الدرداء: "وروي ذلك أيضًا عن معاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله مرفوعًا"، وأضاف: "ولا يصح شيء من ذلك. أسانيده مظلمة، لا ينبغي أن يحتج بشيء منها، ولا أن يستشهد بشيء منها"[99]. وهكذا تتوالد وتتكاثر الأحاديث عن الصحابة كلما امتدّ الزمن، مع أن الإمام أحمد في وقت الاحتياج الشديد إليها لم يستحضرها. وقد بوّب البيهقي بعد هذا بابًا عنوانه "باب ما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في أن القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق". وأتى بنصوص عن بعض الصحابة تثبت أن القرآن كلام الله، وأن الله يتكلم. ولا علاقة لهذا بكون القرآن مخلوقًا أو غير مخلوق؛ فإن الخصوم لا يجادلون في أن الله "لا يتكلم"، ولكنهم يجادلون في الطبيعة الوجودية (أو فلنقل: الأنطولوجية) للكلام الإلهي؛ أهو قديم، أم حادث/ محدث/ مخلوق/ مربوب؟[100]. بل حتى الجهم بن صفوان الذي نُسبَ إليه القول بأن الله لا يتكلم، لا يمكن الثقة بأن هذا المنقول عنه صحيح، فكل ما روي عن الجهم فيه ما فيه، ولم يصل عنه إلا بعض النتف المتناثرة، مما لا سند صحيحًا لها، ولا يمكن القطع به، وليس ببعيد أن يكون من تنابز الخصوم وتجنّي بعضهم على بعض، وأخذهم بلوازم لم يفكّروا فيها.

= فلا كفارة فيه بالاتفاق؛ إلا الحلف بالنبي - صلى الله عليه وسلم -. قولان في مذهب أحمد، والجمهور أنه لا كفارة فيه". ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 308.

(97) اللالكائي، ص 211، رواية 380.

(98) البيهقي، **أسماء الله وصفاته**، ص 629-630.

(99) المرجع نفسه.

(100) لا يفرق الخصوم بين هذه الألفاظ ودلالاتها، فكل حادث/ محدث/ مدبّر/ مربوب/ مجعول هو عندهم: مخلوق. ويدّعي ابن تيمية أن هناك فرقًا بين الحادث والمخلوق، وينسب ذلك إلى السلف، وهو ما سنناقشه فيما يلي.

والحاصل أن البيهقي لم يورد أي نص عن صحابي على أن القرآن "غير مخلوق"، إلا رواية عن ابن عباس وهي رواية ضعيفة[101]، ورواية أخرى عن ابن عباس أيضًا أنه نهى رجلًا أن يقول: "يا رب القرآن"، وهي، كأختها، ضعيفة[102]. وخبر علي بن أبي طالب أنه قيل له: "حكَّمتَ كافرًا ومنافقًا"، فقال: "ما حكّمتُ مخلوقًا، ما حكّمت غير القرآن"[103]، وقد سبق ذكر حالها. ولكن البيهقي يرى أن شيوع هذه الرواية بين أهل العلم دلالة على أن لها أصلًا! غير أن محقق الكتاب لم يقصّر، مشكورًا، في بيان خطأ هذا الادعاء[104]. ونقل البيهقي أيضًا رواية عن الصحابي أنس بن مالك أنه قال: "القرآن كلام الله، وليس كلام الله بمخلوق"، وشفعه بكلام ابن عدي الجرجاني (ت. 365هـ) أن هذا "حديث منكر"، معللًا ذلك بأنه "لا يُعرف للصحابة الخوض في القرآن"[105]. لكن البيهقي بعد هذا "يؤوّل" كلام ابن عدي بأن مقصده: "إنما أراد به أنه لم يقع في الصدر الأول ولا الثاني من يزعم أن القرآن مخلوق حتى يُحتاج إلى إنكاره؛ فلا يثبت عنهم شيء بهذا اللفظ الذي رُوِّينا عن أنس رضي الله عنه، لكن قد ثبت عنهم إضافة القرآن إلى الله تعالى، وتمجيده بأنه كلام الله تعالى، كما رُوِّينا عن أبي بكر وعائشة وخباب بن الأرت وابن مسعود والنجاشي وغيرهم"[106]. هذا تعليق البيهقي، ومن حق غيره أن يقول: بل إنما أراد أن "جنس الخوض" في كون القرآن مخلوقًا أو غير مخلوق لم يقع في الصدر الأول ولا الثاني، لأن كلام البيهقي يوحي بأن الصحابة متسالمون على أن القرآن غير مخلوق، وكل الأمر أن أحدًا لم يدّع خلاف هذا ليردّوا عليه، مع أن من باب "السماء فوقنا"، أنه لا يُنسَب إلى ساكتٍ قولٌ. وأما إضافة القرآن إلى الله، ووصفه بأنه كلام الله، فليس هذا، أصلًا، محل نزاع.

ويكرر البيهقي الرواية المكررة ذاتها عن عمرو بن دينار[107]، ورواية جعفر

(101) البيهقي، **أسماء الله وصفاته**، ص 636، والهامش 4 من المصدر المذكور.
(102) المرجع نفسه، ص 637، هامش 3.
(103) المرجع نفسه، ص 640.
(104) المرجع نفسه، هامش 1.
(105) المرجع نفسه، ص 640.
(106) المرجع نفسه.
(107) المرجع نفسه، ص 643.

الصادق[108]. والنتيجة أنه ليس في هذا الكتاب شيء "استفاض" عن الصحابة يصرّح بأن القرآن "غير مخلوق".

- **ابن منده، وأبو الشيخ الأصبهاني، وابن خزيمة، وابن شاهين**

أحال ابن تيمية - في من أحال - على أبي بكر بن خزيمة وأبي الشيخ الأصبهاني وابن منده. وقد رجعت إلى كتاب **التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل** لابن خزيمة (ت. 311هـ)[109]، وإلى المطبوع مما له علاقة بالاعتقاد من كتب ابن منده؛ **التوحيد**[110]، **والإيمان**[111]، **والرد على الجهمية**[112]. وكذا ما طبع لأبي الشيخ الأصبهاني (ت. 369هـ) مما له علاقة بالعقائد، أعني كتابه **العظمة**[113]، وكذا ما تبقى من كتاب **شرح مذاهب أهل السنّة** لابن شاهين الحنبلي (ت. 385هـ)، ولم أجد في الكتب المشار إليها أي نص عن صحابي أن القرآن غير مخلوق. ومع هذا، فلم تقصّر الكتب المطوّلات السابقة: **سنّة** الخلال، و**إبانة** ابن بطة، وكتاب اللالكائي، في ذكر ذلك، مما يعدّ شافيًا وكافيًا، ودالًا على المطلوب إثباته.

2. السلف بمعنى "أهل الحديث"/ "أئمة الحديث"

نقلنا كلام ابن تيمية أن "الاعتبار في القرون الثلاثة بجمهور أهل القرن، وهم وسطه. وجمهور الصحابة انقرضوا بانقراض خلافة الخلفاء الأربعة حتى إنه لم يكن بقي من أهل بدر إلا نفر قليل. وجمهور التابعين بإحسان انقرضوا في أواخر عصر

---

(108) المرجع نفسه، ص 646.

(109) ينظر: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، **كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل**، تحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان (الرياض: دار الرشد، 1988).

(110) ينظر: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده، **كتاب التوحيد**، تحقيق محمد عبد الله الوهيبي وموسى عبد العزيز الغصن (القاهرة: دار الهدي النبوي؛ الرياض: دار الفضيلة، 2007).

(111) ينظر: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده، **الإيمان**، تحقيق علي بن محمد الفقيهي، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985).

(112) ينظر: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده، **الرد على الجهمية**، تحقيق علي بن محمد الفقيهي، ط 3 (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1994).

(113) ينظر: الحافظ أبو محمد عبد الله بن حيان أبو الشيخ الأصبهاني، **العظمة**، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري (الرياض: دار العاصمة، 1987).

أصاغر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية؛ وأوائل الدولة العباسية"[114].

فهؤلاء القرون هم السلف الصالح، ولكننا نجد أن ابن تيمية، في مواطن كثيرة، يوسّع مصطلح "السلف"؛ ليشمل من هو خارج هذه القرون الثلاثة أصلًا، فيقول مثلًا: "وكلام الأئمة من أشد الكلام كأحمد بن حنبل ومن قبله من أئمة المسلمين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر الأئمة الذين لهم في الأمة لسان صدق: مثل سعيد بن المسيب وعلي بن الحسين وعلقمة والأسود والحسن البصري وابن سيرين وغيرهم من التابعين. ومثل مالك [ت. 179هـ] والثوري [ت. 161هـ]، والأوزاعي [ت. 157هـ]، والليث بن سعد [ت. 175هـ]، وحماد بن زيد [ت. 179هـ]، وحماد بن سلمة [ت. 167هـ]، وأبي حنيفة [ت. 150هـ]، وابن أبي ليلى [ت. 148هـ]، وشريك [ت. 178هـ]، وأمثالهم من تابعي التابعين، ومثل الشافعي [ت. 204هـ]، وأحمد بن حنبل [ت. 241هـ]، وإسحاق بن إبراهيم [ت. 238هـ]، وأبي عبيد [ت. 224هـ]، وأمثالهم من أتباع تابعي التابعين. وهم أئمة أهل القرون الثلاثة الذين دخلوا في ثناء النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: 'خير القرون القرنُ الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم'"[115]. وهكذا "يضيّق" ابن تيمية مفهوم خير القرون (السلف الصالح) تارة، و"يوسّعه" تارة أخرى. ومع الأسف، لا علم لنا محددًا بتاريخ القولين المتعارضين، لنعلم أيهما المتقدم وأيهما المتأخر.

لكننا مع هذا، نجد ابن تيمية يحيل في مواطن كثيرة على "السلف"، وهو لا يعني إلا أئمة الحديث، وهذا دأبه في عامّة مؤلفاته. بل ربما يوسع الأمر إلى زمن أبي الحسن الأشعري، بل ربما إلى عهد تلاميذه. فيقول مثلًا في عدم التفريق بين المعجزة والكرامة: "والسلف - كأحمد وغيره - كانوا يسمون هذا وهذا معجزًا [أي الخارق الذي يجرى على يد نبي، أو وليّ]، ويقولون لخوارق الأولياء: إنها معجزات"[116]. ويقول أيضًا في تعريف العقل: "كان السلفُ كأحمد بن حنبل والحارث

---

(114) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 10، ص 357.

(115) المرجع نفسه، ج 12، ص 212.

(116) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 5، ص 419. (ما بين معقوفين منّي)

المحاسبي [ت. 243هـ] وغيرهما يقولون: إالعقل غريزة"[117]. وهكذا يجعل الحارث المحاسبي وهو ليس من المرضيين عند أحمد بن حنبل، لدخوله في ضرب من التصوف وعلم الكلام؛ من السلف! وكذا يُدخِل أحمد بن حنبل في السلف، فيقول: "وكذلك لا يستعاذ بالمخلوقات، بل إنما يستعاذ بالخالق تعالى وأسمائه وصفاته، ولهذا احتج السلف - كأحمد وغيره - على أن كلام الله غير مخلوق فيما احتجوا به بقول النبي صلى الله عليه وسلم: 'أعوذ بكلمات الله التامات'. قالوا: فقد استعاذ بها، ولا يستعاذ بمخلوق"[118]. وفي سياق الحديث عن زيادة الصفات على الذات، وأنها هل هي عين الذات أو غيرها، أو لا هذا ولا ذاك، مثلًا، يقول ابن تيمية: "وأئمة السلف، وابن كُلاب، وأمثاله من أئمة الأشعرية، لا يطلقون لا هذا ولا هذا. وكانوا إذا قالوا للسلف: القرآن هو الله أو غير الله؟ لم يطلق الأئمة لا هذا ولا هذا، لما في إطلاق كل منهما من إيهام معنى فاسد، وليس ذلك إثباتًا لقسم ثالث، ليس هو الموصوف ولا غيره، بل يفصل اللفظ المجمل، كما فعل السلف نظير ذلك في لفظ 'الحيّز' وأمثاله"[119]. ولا شك في أن هؤلاء "السلف" المشار إليهم، يقصد بهم ابن تيمية من كان في زمن عبد الله بن سعيد بن كلّاب (ت. نحو 240هـ)، وفي زمن "أئمة الأشعرية" بحسب تعبيره، من بعده. وهؤلاء ليسوا من "خير القرون" الذين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية؛ فالصحابة والتابعون وتابعوهم ليسوا ممن يشتغلون بألفاظ الكلام الاصطلاحية كلفظة "الحيّز" وأشباهها، لأنها لم تظهر في زمنهم[120]. وفي توسيع ابن تيمية مفهوم "السلف" ليشمل حتى المتأخرين من أئمة الحديث، يقول في مسألة الاستواء مثلًا: "والنوع الثاني كقول عبد الله بن المبارك لما قيل له: بماذا نعرف

---

(117) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ط 3 (لاهور: مطبعة معارف لاهور، 1976)، ص 94؛ قارن بـ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1985)، ص 257.

(118) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 1، ص 336.

(119) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 10، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ص 235.

(120) قال ابن تيمية: "ولا يعرف عن أحد من السلف وأئمة الإسلام المعروفين أنه قال: إن الله تعالى جسم أو جوهر أو متحيز، ولا قال: إنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز". ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 8، ص 540؛ وقال أيضًا: "ولمّا كان لفظ 'المتحيز' فيه إجمال وإبهام؛ امتنع طوائف من أهل الإثبات عن إطلاق القول بنفيه أو إثباته. ولا ريب أنه لا يوجد عن أحد من السلف والأئمة لا إثباتُه ولا نفيُه، كما لا يوجد مثل ذلك في لفظ 'الجسم' و'الجوهر' ونحوهما". ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 5، ص 57.

ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ولا نقول كما تقول الجهمية: إنه ها هنا. وكذلك قال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والبخاري، وابن خزيمة، وعثمان بن سعيد، وخلق كثير من أئمة السلف رضي الله عنهم"[121].

تلك نماذج فحسب، تدل على أن ابن تيمية قد يطلق لفظة "السلف"، ويعني بها أئمة الحديث، حتى الذين أتوا بعد القرن الثالث الهجري، أي حتى الذين كانوا بعد مئة وخمسين سنة منذ انقراض عصر تابعي التابعين.

وكما فعلنا في المبحث السابق، سنفحص مدى دقة نسبة ابن تيمية لمقولات - يقرر أنها هي مذهب "السلف" بهذا المعنى الواسع، الذي يشمل خير القرون وغيرهم - إليهم. وسنتخيّر تلك القضية "الهائلة"؛ قضية خلق القرآن، مما نسبه ابن تيمية إلى "السلف"/ "أئمة الحديث"/ "أئمة السنّة"، من الأقوال والمذاهب، وسنختار مسألة واحدة فقط، لضيق المقام، من جملة المسائل المتعلقة بالطبيعة الوجودية/ الأنطولوجية للقرآن، أهو قديم أم هو مُحدَث/ حادث؟ وهل هناك فرق بين قولنا: "حادث/ محدَث"، وبين قولنا: "مخلوق"؟ أم كلاهما بمعنى واحد؟ وهل الكلام الإلهي "قديم النوع حادث الأفراد"؟ أم هو قديم بالشخص والعين؟ (لن نتكلم هنا عن مسائل أخرى تتعلق بالقضية، كقيام صفة الفعل بالذات، ومسألة الصفات الاختيارية وغير ذلك، إلا في دَرَج الحديث فقط، أي بالعَرَض لا بالذات، وحيث تتصل بالمقام فحسب، وإلا فاعتقاد من يسميهم ابن تيمية "السلف"/ "أئمة الحديث"/ "أئمة السنّة" في مسألة الكلام الإلهي، أعْقَدُ مما يُظَنُّ، وأشدُّ وأكثرُ اختلافًا مما يُقرَّر، ولا سيّما في السلفية المعاصرة، التي تجاوزت التاريخ، ووقفت به وجمَّدتْه عند أقوال ابن تيمية، فجعلتْه "معيارًا" و"حكَمًا" على "جيوش" من العلماء السابقين واللاحقين من الحنابلة وغيرهم، في ظاهرة لافتة جدًا، لعلها تشبه جَعْلَ أحمد بن حنبل بهذه المنزلة في زمنه وبعد زمنه).

من المهم تأمّل النقول الآتية عن ابن تيمية فيما ينسبه إلى السلف والأئمة حول القرآن الكريم، والوقوف عندها بالنظر، قبل البدء في الفحص وتوثيق دقة تلك النسبة.

---

(121) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 5، ص 280.

يكرر ابن تيمية كثيرًا أن "السلف وأئمة السّنّة والحديث يقولون: إنه يتكلم بمشيئته وقدرته؛ وكلامه ليس بمخلوق؛ بل كلامه صفةٌ له قائمة بذاته"[122]، فالله، وفق هذا التصريح، يتكلم بمشيئته وقدرته، أي إن كلامه "صفةُ فِعْلٍ"، والفعل الإلهي حادث، بالطبع، ولكنه ليس بمخلوق، وهو صفةٌ قائمة بذاته، ومن جملة كلام الله: القرآنُ، حال كونه فردًا من أفراد الكلام الإلهي. ويقرر ابن تيمية أن "المتواتر عنهم [أي السلف] أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته"[123]. كما يكرر ابن تيمية كثيرًا أن "كون الرب لم يزل متكلمًا إذا شاء، أو لم يزل فاعلًا تقوم به الأفعال بمشيئته [...]؛ فهذا الذي قاله السلف والأئمة"[124]. ويؤكد أن "كون الرب لم يزل متكلمًا إذا شاء، كما هو قول أهل الحديث؛ مبنيٌّ على مقدمتين؛ 1) على أنه تقوم به الأمور الاختيارية، 2) وأن كلامه لا نهاية له"[125]، وأن "نوع" كلام الله قديم، وإن كانت "أفرادُه" حادثة، فيقول: "وكلام الله غير مخلوق عند سلف الأمة وأئمتها، وهو أيضًا يتكلم بمشيئته وقدرته عندهم، لم يزل متكلمًا إذا شاء، فهو قديمُ النوع"[126] (أي: ليس قديم الشخص والعين، بل هما حادثان)، وأن "السلف اتفقوا على أن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدا [أو بدأ] وإليه يعود، فظن بعض النّاس أن مرادهم أنه قديم العين"[127] (أذكّر هنا بأن كلام من يسميهم "السلف" كان عن القرآن تحديدًا وليس عن مطلق كلام الله، ولكن ابن تيمية ينتقل من الفرد إلى النوع، ويقيم على ذلك الأحكام، وسيأتي له بيان)، أي إنه يفهم من كلام السلف والأئمة أن تعبير "غير مخلوق" لا يعني عندهم أنه "قديم"، بل يعني أن "عينَ الكلام وأفراده حادثة ولكنها غير مخلوقة، ولا قديمة"، وفي نصٍّ أوضحَ من هذا يصرّح ابن تيمية: "وأما الكلام المعيَّن كالقرآن؛ فليس بمخلوق، لا في ذاته ولا خارجًا عن ذاته، بل تكلم

(122) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: دار العطاء، 2001)، ج 2، ص 4، ص 46.

(123) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **شرح حديث النزول**، ط 6 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982)، ص 105. (ما بين معقوفين منّي)؛ قارن بـ: ابن تيمية، **النبوات**، ج 1، ص 269، 590.

(124) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، 227.

(125) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 3، ص 359.

(126) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 577.

(127) المرجع نفسه، ص 589. (ما بين معقوفين منّي)

بمشيئته وقدرته، وهو [أي القرآن، من حيث كونُه فردًا من أفراد الكلام] حادثٌ في ذاته [أي ذات الله]"[128].

ويقول: "إن أحدًا من السلف والأئمة لم يقل: إن القرآن قديم[129]، وإنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن اتفقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، والمخلوق عندهم: ما خلقه الله من الأعيان والصفات القائمة بها، والذين قالوا: هو مخلوق، قالوا: إنه خلقه في جسم"[130].

يتلخص لنا من هذه النقول أن هناك ثلاث مسائل يدّعي فيهما ابن تيمية "اتفاق السلف وأئمة السنّة وأئمة الحديث": الأولى أن القرآن كلام الله غير مخلوق، والثانية أن القرآن حادث (لأنه فرد وعين وشخص من نوع كلام الله، كالتوراة والإنجيل وغير ذلك)، والثالثة أن نوع الكلام الإلهي قديم، لأن الله لم يزل متكلمًا، إذا شاء (وهي قضية القدم النوعي أو حوادث لا أوّل لها).

ليس الهدف هو مناقشة صحة تلك القضايا في ذاتها، وصوابها في ذاتها، ولا الهدف هو سياق مذهب ابن تيمية في القرآن وكلام الله والبحث فيه، بل الهدف هو فحص دعوى "إجماع السلف" على تلك القضايا، ودقّة هذه الدعوى.

أ- دعوى اتفاق "السلف"/ "الأئمة" على أن كلام الله غير مخلوق

قبل الحديث عن دعوى اتفاق السلف والأئمة على أن "كلام الله غير مخلوق"، أمهّد ببعض الأمثلة التي يحيل فيها ابن تيمية على "سلف متخيّل". فهو نفسُه يعترف، في كتابه المتأخر **منهاج السنّة** بأن "السلف دخلوا بالتأويل في أنواعٍ عظيمة"، وذكر ذلك على سبيل التعليل لبيان ضعف المذهب القائل بردّ "الشهادةِ والرواية مطلقًا من أهل البدع المتأوّلين"[131]، وذلك بعد أن ذكر الخلاف في قبول شهادات "أهل الأهواء والبدع"، كالخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة[132]. وبعد أن يقرر الخلافَ بين أهل الحديث في هذه المسألة، يشير إلى مذهبٍ من مذاهبهم يردّ شهادة أهل

(128) المرجع نفسه، ج 6، ص 328. (ما بين معقوفين منّي)

(129) سيأتي أن إسحاق بن راهويه قال إنه قديم!

(130) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **التسعينية**، تحقيق محمد بن إبراهيم العجلان، ج 2 (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999)، ص 612.

(131) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 65.

(132) المرجع نفسه، ص 62-63.

الأهواء والبدع مطلقًا، ويخطّئ هذا المذهب، ويبيّن ضعفه، فيقول: "ومن عرف هذا تبيّن له أن من ردّ الشهادة والرواية مطلقًا من أهل البدع المتأولين فقوله ضعيف، فإن السلف قد دخلوا بالتأويل في أنواع عظيمة"[133]. وينقل مثلًا في بعض المواطن الأخرى، أن بعض السلف "أخطؤوا" في الاجتهاد في مسائل خبرية، وعدّد مسائل، منها: أن بعض السلف أنكروا أن الله يُرَى، وذكر منهم أم المؤمنين السيدة عائشة، التي فهمت من الآيتين الكريمتين ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: 103)، و﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: 51)، عمومَ نفْيِ رؤية الله، لتنكر على من زعم أن النبي رأى ربّه[134]، كما أن بعض التابعين فسّر الآيتين الكريمتين ﴿وجوهٌ يومئِذ نّاضِرةٌ، إِلىٰ ربِّها ناظِرةٌ﴾ (القيامة: 22-23)، بأنها "تنتظر ثواب ربها"[135] (وهو عين استدلال الجهمية والمعتزلة في هذه المسألة الأصلية من العقائد!)، وساق أمثلة غير ذلك، أي إن ابن تيمية "يعترف" بأن "السلف" اقتحموا "أنواعًا عظيمةً بالتأويل"! ولكنه في الوقت نفسه يقول لخصومه: "لا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها"[136]، ومن تلك المسائل أن الله يُرى! بل يسوق في موطن آخر أن السلف إنما تنازعوا في رؤية النبي ربَّه، وليس في مطلق رؤية الله في الآخرة[137]! مما يناقض بوضوح نقله السابق عن بعض التابعين في تفسير آيتي سورة القيامة المشار إليها والتي هي في مقام الآخرة، وإن استدلال عائشة بآية سورة الأنعام كان على "نفي الرؤية" مطلقًا، وليس على "نفي الإحاطة"[138]، أي إن طائفةً من دعاوى "اتفاق السلف"، إنما تحيل على "سلف متخيَّل"، ولا إجماع فيها أصلًا.

(133) المرجع نفسه، ص 64-65.

(134) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 20، ص 33، وذلك لأنها استدلت على نفي رؤية النبي ربّه تعالى بقوله: "لا تدركه الأبصار"، أي إنها فهمت من الآية عدمَ "الرؤية"، أي "جنس الرؤية"، وليس عدم الإحاطة.

(135) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 20، ص 34.

(136) المرجع نفسه، ج 3، ص 229.

(137) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 7، ص 156.

(138) أي إن استدلال عائشة بآية "لا تدركه الأبصار"؛ إذا كانت بمعنى نفي الإحاطة بالمرئي، فلا تصلح لنفي رؤية النبي ربه في الدنيا، لأن غاية ما تعنيه الآية سنيًا أن الله "يُرى" ولكن "لا يُحاط به". وإذا افترضنا أن الآية تفيد عموم نفي "الرؤية"، أي "نفي جنس الرؤية"، فهذا يشمل الدنيا والآخرة، وإلا لم يكن عمومًا. ولهذا عدّ ابن تيمية ذلك دخولًا للسلف في "أبواب عظيمة" بالتأويل. فإن نفي رؤية النبي ربه في الدنيا ليست من الأبواب العظيمة في التأويل أصلًا. ومثل هذا تفسير بعض التابعين لآية سورة القيامة.

أشرنا إلى أن مسألة أن القرآن "مخلوق" أو "غير مخلوق" لا يعرفها الصحابة ولا التابعون أصلًا، ولم يخوضوا فيها أصلًا، بشهادة بعض أئمة أهل الحديث أنفسهم الذين أحال ابن تيمية إلى كتبهم[139]، وأنه لا يُنسَب إلى ساكتٍ قولٌ. ومع هذا، فحتى لو صحّت تلك الآثار عن أولئك الأفراد من الصحابة، بل حتى لو تواترت (على التسليم الجدلي)؛ فلا يمكن نسبة القول فيها إلى "إجماع الصحابة" أو "إجماع السلف". فقد كان الصحابة آلافًا مؤلفة، وقد مات كثير من سابقيهم واستُشهِد في الغزوات، وغيرها، فالإحالة على "إجماعٍ"، أو ما يوهِمُ الإجماع، من دون دليل قطعي، ما هي إلا إحالة على "سلف متخيَّل". وكل افتراضٍ من قبيلِ أن الصحابة علموا أن القرآن غير مخلوق، ولكنهم "سكتوا عنه" لأن أحدًا لم يخض فيه؛ ما هو إلا تخرّصٌ في القول وظنون، وتقويل للصحابة ما لم يقولوه ويصرّحوا به، يجوز للخصم القائل بخلق القرآن مثلُه، ولا يخرج كلا القولين، حينئذ، عن "المتخيَّلات". أما ما ورد عن "أهل الحديث" الذين قالوا إن القرآن غير مخلوق، فهو واردٌ عن هذا "النوع المعيّن" من "أهل الحديث"، وليس عن "جميع" أهل الحديث. فمن أهل الحديث من وقف وأبى أن يقول مخلوق ولا غير مخلوق (وهذا النوع من أهل الحديث عدّهم أحمد بن حنبل جهميةً "تستروا بالوقف"، وسمّاهم "شكّاكة"، ونهى عن رواية الحديث عنهم، وشدد عليهم جدًا، بل أطلق قوله أحيانًا في تكفيرهم!). ومن المعلوم أن من يُسمَّون "أهل الحديث" ليسوا منهجًا واحدًا ولا مذهبًا واحدًا، فمنهم محدثو الكوفة الذين غلب عليهم التشيع بدرجاته، ومحدّثو البصرة الذين غلب عليهم القول بالقدر، مثلًا. والمقصود أن تلك الطائفة التي احتكرت اسم "أهل الحديث"، ما هي إلا طائفة من طوائف، ومدرسة في مدارس، ومذهب يخالف مذاهب، والمذهب هذا نفسه في داخله مذاهب، وهم مع هذا جزء من طائفة "أهل الحديث" (بالمعنى الواسع)، وهذا المذهب نفسه (أي مذهب أهل الحديث بالمعنى الضيق)، انقسم إلى حدّ التهاتر والتكفير المتبادَل بل الإيذاء والهجر في مسألة كـ "اللفظ بالقرآن"، وكمسألة "التوقف" عن القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق[140]، حتى ترك بعض أئمة المحدّثين

---

(139) كما صرّح بذلك عثمان بن سعيد الدارمي سابقًا، في: الدارمي، **نقض الإمام** (2012)، ص 208.

(140) مسألة اللفظ بالقرآن باختصار، هي القول بأن "ألفاظنا"/ "تلفّظنا"/ "نطقنا"/ "حركات ألسنتنا"/ أصواتنا" بالقرآن مخلوقة، ولكن النص نفسه/ القرآن نفسه غير مخلوق. وهناك وجه آخر قيل به من باب ردّة =

الكبار الرواية عن الإمام الكبير البخاري صاحب الصحيح، فمات طريدًا منفيًا في قرية "خرتنْك" من أقاليم بلاد بخارى، بسبب قولٍ له في اللفظ، أساء الطرف الآخر فهمَه[141]، وكل من أولئك ينطبق عليه أنه "إمام" في "أهل الحديث". ثم بعد المحنة، صار لطائفة محددة معينة، ذات أقاويل محددة مفصلة؛ عقائد مذكورة مسطورة معيّنة، سميت لاحقًا "عقيدة أهل الحديث"، وما هي إلا عقيدة "جماعة" تنتمي إلى "أهل الحديث" ذوي الطيف الواسع إلى درجة التناقض، فصار اللقب العامّ الواسع (أهل الحديث) الذي يشمل كل ألوان ذلك الطيف، خاصًا بتلك الطائفة وَحْدَها بعد ذلك، محتكرًا لهم، ومحصورًا فيهم، وصارت مقولاتهم هي "السنّة" بالمعنى العقائدي، وكل هذه أمورٌ تاريخية، لا تعبّر عن حاقّ معنى لقب "أهل الحديث"، ولا تعبّر عن "سعة" مفهومه، وقابلية انطباقه على أطياف عقائدية متنوعة. والمقصد أن هذا "الاتفاق" المحكيّ عن "السلف" (بالمعنى الضيّق، أو بالمعنى الواسع الذي يشمل الإمام أحمد بن حنبل وطبقته)، إنما هو "اتفاق" متخيَّل، وإحالةٌ على "سلف متخيَّل"، مخترَع، غير واقعي، حين يُحفَر فيه تاريخيًا.

فمن أئمة الحديث "الثقات" الذين وقفوا في القرآن، فلم يقولوا: "مخلوق"، ولا "ليس بمخلوق":

• **إسحاق بن أبي إسرائيل** (150-246هـ)، وهو أكبر سنًّا من الإمام أحمد (164-241هـ)، وصفه الذهبي بأنه "الإمام، الحافظ، الثقة"، وكان إسحاق يعيب على الإمام أحمد ويشير إلى داره، ويقول: "هؤلاء الصِّبيان! يقولون: كلام الله غير مخلوق، ألا قالوا: 'كلام الله'، وسكتوا؟"[142]. وقد وصفه أحمد بن حنبل بأنه "واقفيٌّ مشؤوم، إلا أنه صاحب حديث كيّس"، وقال: إنه "تجهّم بعد تسعين سنة"[143]! وهكذا

= الفعل (أو ربما كان هو الفعل وكان عكسه هو ردّة الفعل)؛ فهو أن يقال: "ألفاظنا"/ "تلفّظنا"/ "نطقنا"/ "حركات ألسنتنا"/ "أصواتنا" غير مخلوقة. أما مسألة "التوقف"/ "الوقف" فهي أن يقال: لا أقول: "القرآن مخلوق"، وكذلك لا أقول: "غير مخلوق"، لأن هذا لم يرد فيه شيء عن الصحابة حتى يقال به، أو ربّما لم يظهر لي أي دليل قطعي واضح يجعلني أرجّح أحد القولين، أو ربما لم أستطع استيعاب المسألة للإفتاء فيها، ولا طاقة لي بأن أفتي فيما لا علم لي به.

(141) للتوسع فيما جرى للإمام البخاري و"محنته" على أيدي "أصحابه" ومنهم شيوخ له. الذهبي، سير **أعلام النبلاء**، ج 12، ص 391.

(142) المرجع نفسه، ج 11، ص 476-478.

(143) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 5، ص 1084-1085.

حكم أحمد على هذا الإمام الثقة المتقن السنّيّ الحافظ بـ "التجهّم"، لمجرد أنه رأى أنه وَسِعَه ما وَسِعَ الصحابة، وأنه يسكت عما سكتوا عنه (وسيأتي كلامه في موطنه). هذا على الرغم من أنه من أصحاب الحديث، وليس من أهل الكلام.

• **القاضي بشر بن الوليد الكندي** (150–238هـ)، وصفه الذهبي بأنه "الإمام، العلامة، المحدث، الصادق، قاضي العراق"[144]، وبأنه "حسَنُ المذهب"، وأنه "واسع الفقه، كثير العلم، صاحب حديث، وديانة، وتعبّد"[145]، كان من أصحاب سفيان بن عيينة، وكان الأخير – وهو من أئمة أهل الحديث – يحيل عليه في الإفتاء[146]. ذكر الذهبي أن ابن الوليد كان ممن يقف، فيقول: "كما أني قلت: القرآن كلام الله، ولم أقل: إنه مخلوق؛ فكذلك لا أقول: إنه غير مخلوق، بل أقف"[147]، فالتزم مذهب الوقف، مع أن المنقول عن شيخه ابن عيينة تكفير من قال إن القرآن مخلوق! وقد ذكر ابن سعد (ت. 230هـ) في **الطبقات** أن ابن الوليد حُبِس لأنه أبى أن يقول: إن القرآن مخلوق، حتى أطلقه المتوكّل، "فبقي حتى كبرت سنه وتكلم بالوقف فأمسك أصحاب الحديث عنه وتركوه"[148]. وهكذا زهدت به تلك الطائفة من أهل الحديث وهجرته، ولم تروِ عنه، وهذا ما يُفعَل مع المبتدع – أو المعلن ببدعته – على سبيل العقوبة! والله أعلم أين ذهب حديثه (ولك أن تتأمّل كيف يكون الزهد بما عند أمثال هذا المحدث الثقة الواسع الاطلاع من أخبار؛ لأسباب لا نص قطعيًا فيها، لو تأمل العاقل).

• **يعقوب بن شيبة السدوسي البصري** (180–262هـ)، وصفه الذهبي بقوله: "الحافظ، الكبير، العلّامة، الثقة، أبو يوسف، السدوسي، البصري، ثم البغدادي، صاحب **المسند الكبير**، العديم النظير، المعلِّل، الذي تم من مسانيده نحو من ثلاثين مجلدًا، ولو كمُل لجاء في مئة مجلد"[149].

(144) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 10، ص 673.
(145) المرجع نفسه، ص 674.
(146) المرجع نفسه.
(147) المرجع نفسه.
(148) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ج 7 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ص 254.
(149) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 12، ص 476.

أطنب الذهبي في مدحه، وجودة مذهبه الحديثي، وحسن تعليله، وذكائه وفقهه في الحديث، وأنه "يجرّح ويعدّل بكلام مفيد عذب شاف، بحيث إن الناظر في مُسنَدِه لا يمل منه"، ومع هذا يستدرك الذهبي فيقول: "ولكنْ، قلَّ من روى عنه"[150]. وهنا نتساءل: كيف يمكن أن تقلَّ الرواية عن رجلٍ محدِّثٍ كبيرٍ، ثقة، متقن، بهذه الصورة الفذّة التي يصفها الذهبي، فضلًا عن أنه روى عن كبار المحدثين، بل روى حتى عن ابن حنبل ويحيى بن معين؟ يبدو أن الإجابة هي أنه كان يقف في القرآن كسابقيه، فتركت تلك الطائفة حديثه؛ قال المرّوذي (تلميذ أحمد، ت. 275هـ)، "أظهر يعقوب بن شيبة الوقفَ [...] فحذَّر أبو عبد الله منه"، وقال عنه: "مبتدع، صاحب هوى". وذلك بسبب اختياره مذهب "الوقف"[151]. لعله من المفيد الإشارة إلى أن ابن شيبة المشار إليه كان يتفقه على مذهب إمام المدينة، الإمام مالك بن أنس[152]. وكان تلميذًا لأحمد بن المعذَّل الذي كان يقول، أيضًا، بالوقف، وهو:

• **أحمد بن المعذّل البصري العبديّ، الفقيه المالكي المذهب (ت. بين 231-240هـ)**، تلقى العلم على يد عبد الملك بن الماجشون (تلميذ مباشر للإمام مالك، ومن أصحابه، ت. 213هـ)[153]، ووصفه أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي بأنه كان "ورعًا متّبعًا للسنّة"[154]، وكان أهل البصرة يلقبونه بـ"الراهب"؛ لشدة عبادته وتقواه[155]، ووصفه الذهبي بأنه "شيخ المالكية"[156]، وأنه "من بحور الفقه"[157]،

(150) المرجع نفسه، ص 477.

(151) المرجع نفسه، ص 478.

(152) والإمام مالك كما تنقل عنه تلك الطائفة من أهل الحديث كان يقرر أن "القرآن غير مخلوق". فهل جهل هؤلاء المالكية مذهب شيخهم؟

(153) ولعل من اللافت أن تلك الطائفة، التي تبدّع وربما تكفّر من وقف في القرآن، روت عن عبد الملك بن الماجشون المشار إليه أنه كان يقول: "من وقف في القرآن بالشك؛ فهو كافر"، و"من وقف في القرآن بالشك؛ فهو مثل من قال: مخلوق"، وهكذا فابن المعذّل، إذًا، يخالف شيخه (ابن الماجشون) وشيخ شيخه (أي الإمام مالك)، وفق تلك الروايات المذكورة، فهل تراه جهل موقف إماميه الحاسم من هذه المسألة؟ هذا إشكال يعرض للباحث النائي عن تحزّبات الطوائف. اللالكائي، ج 1، ص 266.

(154) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 5، ص 765.

(155) المرجع نفسه.

(156) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 11، ص 519.

(157) المرجع نفسه، ص 520.

وكان بعضهم يفضّله على أحمد بن حنبل[158]، وكان "يقف في القرآن"[159]، ولعل أحمد بن حنبل كان يدعو عليه لهذا السبب! فقد قال أبو داود السجستاني (المحدث الشهير صاحب السنن، تلميذ أحمد، ت. 275هـ): "سمعت أحمد بن حنبل يدعو الله على أحمد بن المعذَّل"[160]. وقال حرب بن إسماعيل الكرْمَانيّ (ت. 280هـ): "سألتُ أحمد بْن حنبل: أيكون من أهل السنّة من قال: لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق؟ قال: لا، ولا كرامة. وقد بلغني عن ابن معذَّل الذي يقول بِهذا القول أنه فُتِن به ناس من أهل البصرة كثير"[161]. وهكذا صار القول الذي يحتج أصحابُه بأنه هو الأقرب أن يكون طريقة الصحابة، لأنهم سكتوا، قولًا خارجًا عن مذهب أهل السنّة، فهم يقولون: "كيف نقول ما لم يُقَل؟"، ولماذا لا يسعنا السكوت كما وسع الصحابة؟ بل هذا ما احتج به أحمد بن حنبل نفسه على المعتصم[162]، وصار من يقول بهذا القول ليس من أهل السنّة! وقال أبو قِلابة الرّقاشيّ: "قال لي أحمد بن حنبل: ما فعل ابن مُعَذَّل؟ قلتُ: هو على نحو ما بلغك. فقال: أما إنّه لا يُفْلِحُ"[163]. قال الذهبي معلقًا: "قد كان ابن المعذَّل من بُحُور العلم، لكنّه لم يطلب الحديث، ودخل في الكلام، ولِهذا توقّف في مسألة القرآن"[164]. هذا تفسير الذهبي، إذ ربط بين "الكلام" و"القول بالوقف"، ولم يأت بدليل أو أثر، ليثبت هذا، وأزعم أن فقيهًا مالكيًا كابن المعذَّل، بعيدٌ من أن يكون من أهل الكلام، وليس له، أصلًا، أيُّ ذكرٍ في أرباب الكلام؛ ما يرجّح لديّ أن السبب هو مجرد الوقف.

---

(158) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 5، ص 765.

(159) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 11، ص 519.

(160) أبو عبيد الآجرّي، **سؤالات أبي عبيد الآجرّي أبا داوود سليمان بن الأشعث السجستاني في معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم**، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، ج 2 (مكة المكرمة: دار الاستقامة؛ بيروت: دار الريّان، 1997)، ص 70، فقرة 1159.

(161) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 5، ص 766.

(162) السمهوري، **السلف المتخيل**، ص 213-214. والصواب: أنه لا ينسب إلى الصحابة مذهب في المسألة لأنها لم ترد في زمنهم، فلا ينسب إليهم الوقف، ولا أن القرآن مخلوق، ولا أنه غير مخلوق. وكل تلك المواقف "اجتهادات" من أصحابها، لا ينبغي نسبتها إلى الصحابة، فلا ينسب إلى ساكت قول، كما قررنا وكررنا مرارًا.

(163) المرجع نفسه.

(164) المرجع نفسه

• **مصعب بن عبد الله بن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير بن العوّام** (ت. بين 231-240هـ)، لقّبه الذهبي بـ"الإمام"، سمع الإمام مالكًا وكان من أصحابه، وقال: "ومنهم [أي أهل الحديث] من ليّنَه [أي وصفه بالضعف]؛ للوقف في القرآن"[165]! فهكذا يوصف المحدّث الثقة بأنه "ضعيف"، لا لشيء إلا لأنه، على الأقل عند نفسه، سكت عمّا سكت عنه الصحابة! يحكي أبو بكر المروذي (تلميذ أحمد) عن مصعب المذكور، أنه: "كان من الواقفة، فقلت له [القائل هو المرّوذي]: قد كان وكيع وأبو بكر بن عيّاش يقولان: 'القرآن غير مخلوق'، فقال: أخطأ وكيع وأبو بكر، فقلت: عندنا عن مالكٍ [أي الإمام الفقيه] أنه قال: 'غير مخلوق'، قال: أنا لم أسمعْه"[166]! وهكذا يحتج مصعب وهو تلميذ مالك بن أنس، أنه "لم يسمع" مالك بن أنس يصرّح بأن القرآن غير مخلوق! وكان لا يكتفي بالوقف في القرآن فحسب، بل كان "يعيب" من لا يقف[167]! قال الذهبي أيضًا: "وقد تُكُلّم فيه لوقفه في القرآن"[168]. وقد خطر لي سؤال هنا: كيف يخالف هؤلاء المالكية مذهب إمامهم الفقيه المحدّث مالك بن أنس الذي نقل عنه أهل الحديث قوله إن القرآن غير مخلوق! وكيف غاب عن مصعب بن عبد الله تلميذه هذا القول عن مالك على الرغم من اشتهاره وهو صاحبه؟ كل هذا يستثير الباحث ويدعو إلى التساؤل.

• **علي بن الجعد البغدادي** (134-230هـ)، وصفه الذهبي بـ"الإمام، الحافظ، الحجة، مُسنِدُ بغداد"[169]. أدرك بعض التابعين (أي إنه من تابعي التابعين، من صغارهم، أي إنه من السلف بالمعنى الضيّق)، وحدّث عنه البخاري، وسمع منه أحمد بن حنبل شيئًا يسيرًا، كما يعبّر الذهبي[170]. كان ينال من الصحابي معاوية بن أبي سفيان، فهو، إذًا، شيعي، وكان يقف في القرآن، ومع هذا يقول: "ومن قال:

(165) المرجع نفسه، ص 941. (ما بين معقوفين منّي)

(166) المرجع نفسه. (ما بين معقوفين منّي). ولعله من الملحوظ هنا، أن من سمع مالكًا، أو تلمذ له، أو تلمذ لمن تلمذ له، يتجهون اتجاه الوقف، كما رأينا في السابقين! بخلاف المذكور عن بعضهم في الكتب التي تسمّى كتب "السنّة"! وهذا مُشكل.

(167) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 11، ص 31.

(168) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، ج 4 (بيروت: دار المعرفة، 1963)، ص 120.

(169) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 10، ص 459.

(170) المرجع نفسه، ص 460.

'مخلوق' لم أعنّفْه"، ولهذا - كما يقول الذهبي - نهى الإمام أحمد وَلَدَيْه (صالحًا وعبد الله) من السماع منه، على الرغم من أنه "ثقة" - كما يقول الإمام مسلم - ولكنه "جهميّ"؛ بسبب مذهبه في الوقف، ولتسامحه مع القول بخلق القرآن[171].

هؤلاء فقهاء كبار ومحدثون كبار، في نفس طبقة المسوقِ إجماعُهم واتفاقُهم، بشهادة محدّث سلفي، هو الذهبي تلميذ ابن تيمية، لم يقولوا: إن القرآن غير مخلوق، ولا قالوا: إنه مخلوق، ويحتجّون بأن هذا ما أدركوا الناس عليه! وبمخالفتهم تنتفي دعوى الإجماع والاتفاق أصلًا، ولم لا؟ وابن تيمية نفسُه يعتدّ بالاثني عشرية - الذين هم في مقاييسه أبعد وأشدّ ضلالًا من هؤلاء - فيقول عن "الاثني عشرية/ الرافضة": "فإذا كان اسم المؤمنين وأمّة محمد صلى الله عليه وسلم يتناولهم، ولهم نظر واستدلال، ولهم دين يوجب قصدهم الحق؛ لم يبق وجه لمنع الاعتداد بهم"[172].

ويرجى الالتفات إلى أن هذه الإجماعات المسوقة لم تورَد على طريقة "لا نعلم فيه نزاعًا أو خلافًا"، بل لا يصحّ فيها ذلك، والسبب هو أن الخلاف مسطور مشهور، ومتكلَّم فيه ومنقول، وبوِّبت له الأبواب، وأُطلِقت الأحكام "الكثيرة" على المخالفين، وما أطلقت الأحكام على المخالفين، بهذه الكثرة، إلا لأنهم موجودون، متوافرون، حاضرون، ولأن أقوالهم مسموعة، ولأنهم أئمة متبوعون مؤثِّرون، وما نُقل في الكتب التي تسمّى "كتب السنّة" إلا أقوال القائلين بأنه "غير مخلوق" وأسماؤهم، لا أقوال الواقفين وأسماؤهم، أي إن تلك الأقوال هي أقوال طائفة من أهل الحديث تقول بهذا القول، وقد كُتِبَت تلك المدوّنات بناءً على أن ما فيها هو "اتفاق السلف وأئمة الحديث والسنّة، والإجماع".

دُوِّنَت هذه الآراء وظهرت في بلاد العراق وشرقيها وغربيّها، حين اشتداد المحنة، بل قبلها منذ مقدّمات الحرب الأهلية بين "الأمين/ بغداد/ العرب/ أهل الحديث" و"المأمون/ خراسان/ العجم/ الجهمية"، وأثناءها، وبعدها إلى يوم الناس هذا. ولا يدرَى في هذا العصر شيءٌ عن أقوال شيوخ المغارب وشمال أفريقيا وأئمة

---

(171) المرجع نفسه، ص 465.

(172) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، تحقيق عبد الله بن محمد المزروع، ج 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2015)، ص 662.

المسلمين فيها، لأنها لم تشغلهم، ولم يعيشوها، أولًا، فهي مسألة "عراقية/ خراسانية مشرقية"، وثانيًا لأن هذه المنطقة هي التي حصلت فيها تلك الأحداث التاريخية، وهي التي حظيت بـ"عصر التدوين"، بينما لم يكن هذان الأمران حاصلين في بلاد المغارب، ولهذا يصعب ادعاء إجماع الأمة، أو اتفاق السلف (ولو على معنى الجمهور مع أنه افتراض ضعيف جدًا)، في ذلك العصر، إلا أن يكون المقصد في ذلك "سلف التدوين".

ولعل من المفيد في خاتمة هذا المبحث أن نذكّر بأن أحمد بن حنبل حين أُتيَ به أوّل أمره ليُمتحَن، وسئل: "ما تقول في القرآن؟"، قال: "كلام الله"، فسئل: "أمخلوق هو؟"، قال: "كلام الله ولا أزيد عليها"[173]، فلم يقل: إنه غير مخلوق، ولا قال إنه مخلوق. فهل مذهب "الواقفة" إلا هذا؟ مع العلم بأن مسألة خلق القرآن كانت ذائعة قبل المحنة بعقود؛ ما يجعل دعوى أنه "لا يسع السكوت وقد تكلم المبتدعة"؛ محل نظر؛ لأن المبتدعة تكلموا منذ عقود، كما يروي أهل الحديث أنفسهم، أو كما يدّعون، حتى جهر أئمة الحديث بأنه غير مخلوق، قبل المحنة بكثير كثير، كما يروي أهل الحديث المشار إليهم عن جعفر الصادق، ومن قبله عمرو بن دينار، فضلًا عن طبقة ابن عيينة وابن الجراح ومالك بن أنس، دع ما توعّد هارون بشرًا المريسي بالقتل، وما جرى للمريسي من الاستتابة والاعتداء والضرب، قبل المحنة بكثير. والسؤال التاريخي هنا: ماذا لو اخترم الموتُ الإمام أحمد، وهو لم يصرّح إلا بالوقف، قبل أن يعلن بأن القرآن غير مخلوق، وقبل أن يشنّع على الواقفة الذين يقولون: "كلام الله ولا نزيد"، ويعدّهم "جهمية"، بل "أخبث من الجهمية"، كما يُروَى عنه؛ ما الذي سيسجّله التاريخ حينئذ؟ وما الذي سينقله الناقلون عن أحمد؟ وماذا سيكون مذهب أهل السنّة "المعتمد" حينها؟ هذه هي لعبة التاريخ التي لا يعيها كثير من الباحثين الشرعيين، ولا سيّما في العقائد، فيظنون الأمر ناجزًا مفروغًا منه! لقد سُجن بشر بن الوليد الكندي القاضي لأنه وقف وقال: "كلام الله، ولا أقول مخلوق ولا غير مخلوق"، فكان، على هذا، واقفيًا، وامتُحِن علي بن أبي مقاتل، وأبو حسّان

(173) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 8، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ص 639؛ ينظر: الإشارة إلى تطوّر مذهب الإمام أحمد في هذه المسألة في: السمهوري، **السلف المتخيل**، ص 199.

الزيادي[174]، وكلهم قالوا: "كلام الله" ووقفوا، ورفضوا أن يزيدوا على ذلك شيئًا، أي اتخذ كلهم مذهب الوقف، فلم تقبل السلطة ذاك منهم، فخضع بعضهم، وأصرّ بعضٌ، ودفع ثمن إصراره، فكيف يكونون بهذا، وقد كان ابن حنبل يقول مثلهم يومًا ما، "جهمية مستترة"؟ وكيف يكونون "أخبث" من الجهمية، كما يُروَى عن أحمد الذي كان يقول بقولهم زمنًا ما؟ ههنا تظهر أهمية البحث التاريخي، وهنا يحضر المتخيّل الذي ينبغي الإشارة إليه[175].

- **شهادة تاريخية لابن قتيبة الدينوري في شرح أحوال أهل الحديث**

لعلنا نختم هذا المبحث بصورة تاريخية معبّرة، ينقلها رجل فقيه ومحدّث كبير من أئمة أهل الحديث، ومن معاصري أحمد بن حنبل (وحدّث عن ابن راهويه (ت. 238هـ) الذي كان أحمد يجلّه جدًا ويثني عليه)، هو ابن قتيبة الدينوري (ت. 276هـ)، نأتي هنا بـ"شهادته على العصر"، وبنقده لأصحابه من أهل الحديث في زمنه، لنرى وجوهًا مهمّة في "الجهر" ببعض الآراء، ليس إلا لـ"إرضاء" عوام أهل الحديث، حينذاك، واتقاء "شرورهم"، وسأسرد شهادته التي سجلها في رسالته **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية** في نقاط (وكل ما سيأتي فمصدرُه الرسالة المذكورة، وهي قصيرة، ولهذا لن نحيل في النصوص الآتية على أرقام الصفحات)[176]:

---

(174) السمهوري، **السلف المتخيل**، ص 194-201.

(175) يروى عن أحمد بن حنبل أنه كان لا يقبل أن يُقال: "كلام الله"، مع السكوت، حتى يُشفَعَ ذلك بـ"غير مخلوق"، قال أبو داود السجستاني: "سمعت أحمد، سئل: هل لهم رخصة أن يقول الرجل: كلام اللّٰه، ثم يسكت؟ فقال: ولـم يسكت؟! لولا ما وقع فيه الناس؛ كان يسعه السكوت، ولكن حيث تكلموا فيما تكلموا؛ لأي شيء لا يتكلمون؟". أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود**، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999) ص 355، **مسألة** 1705.
أقول: مسألة خلق القرآن متكلم بها قبل المحنة بعقود، والأقوال بتكفير القائلين بخلق القرآن منقولة عن طبقة أساتيذ الإمام أحمد، بل عمّن قبلهم كذلك، وقد فصّلنا هذا كله في **السلف المتخيل**، وحين حُوقِق أحمد زمن المأمون قال: "كلام الله ولا أزيد"، فلماذا وسعه السكوت هنا، والناس قد تكلموا في هذا من قبل المحنة أصلًا؟

(176) ينظر كل المنقولات اللاحقة عن ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة**، تعليق عمر بن محمود أبو عمر (الرياض: دار الراية، 1991). وكل ما يرد بين معقوفين مما يأتي فهو منّي.

- **سلطة أصحاب الحديث بعد انتهاء المحنة**

قال ابن قتيبة يصف أحوال أهل الحديث في مسألة "اللفظ بالقرآن": "وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمرًا خُصَّ بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنّة ظاهرين، وبالاتّباع قاهرين، يُدَاجَوْن بكل بلد ولا يُدَاجُون، ويُستَتَر منهم بالنِّحَل ولا يَستَتِرون، ويصدعون بحقهم الناس ولا يستغشَوْن، ولا يرتفع بالعلم إلا من رَفعوا، ولا يتضع فيه إلا من وَضعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر مَن ذَكَروا". هذا تعبير بليغ عن "سلطة" أصحاب الحديث الرمزية، بحيث يخشى المخالفون منهم، وهم لا يخافون من أحد، وكلٌ يحسب لهم ألف حساب، من رضوا عنه ارتفع وذاع صيته، ومن سخطوا عليه اتضَع وانقمع، وكسدت سوقُه. وإذًا، فهم السبيل إلى ارتفاع المحدّث، وهم السبيل أيضًا إلى اتضاعِه، فهم الحكّام على الناس ينبغي مداجاتُهم وإرضاؤهم، وسيأتي توضيح هذا.

- **بلوغ أهل الحديث حد تكفير بعضهم بعضًا، وجعل ما ليس أصلًا في الدين أصلًا**

يكمل ابن قتيبة: "إلى أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلًا في الدين، ولا فرعًا [يعني مسألة اللفظ]، في جهلها سعة وفي العلم بها فضيلة [كذا، ولعل الصواب وليس في العلم بها فضيلة]، فنمى شرُّها، وعظم شأنها، حتى فرَّقَت جماعتهم، وشتَّتَت كلمتهم، ووهَّنَت أمرَهم، وأشْمَتَت حاسديهم، وكَفَتْ عدوَّهم مؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم؛ فهو [أي عدوّهم] دائبٌ يضحك منهم ويستهزئ بهم حين رأى بعضَهم يكفِّر بعضًا وبعضهم يلعن بعضًا، ورآهم مختلفين وهم كالمتفقين، ومتباينين وهم كالمجتمعين، ورأى نفسه قد صار لهم سلمًا بعد أن كان لهم حربًا".

فأهل الحديث كما يُفهَم من كلام ابن قتيبة، متعجّلون في التكفير واللعن، وجاعلون ما ليس أصلًا في الدين ولا حتى فرعًا؛ أصلًا من أصول الدين، يكفّرون عليه، ويلعنون عليه، وهذا يعني أنهم - عند أنفسهم على الأقل - مختلفون فيما هو، عندهم، من "أصول الدين"، وهو ما ينقض دعاوى "اتفاق السلف" و"أهل الحديث" المزعومة بأَخَرَةٍ، وأن هذه الدعاوى ما هي إلا من قبيل "المتخيَّلات"، والصور الذهنية التي يكذّبها الواقع، ويشهد بنقيضها التاريخ. مع ملاحظة أن هذا التكافر والتلاعن لم يكن من قبيل "تكفير المطلقات"، بل "تكفير الأعيان". والنصوص بهذا متضافرة متكاثرة لا يمكن جحدها إلا بالتأويل المستكْرَه المتكلّف.

- افتقار عموم أهل الحديث إلى فحص النُظّار، وعلم أهل اللغة، وآلة التمييز

وبعد أن يخوض ابن قتيبة في الرد على "المبتدعة" بأصنافهم، يختم رسالته بقوله: "انتهى بنا القول إلى ذكر غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن، وتشانُئِهم وإكفار بعضهم بعضًا. وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة؛ لأنهم مجمعون على أصل واحد وهو 'القرآن كلام الله غير مخلوق' في كل موضع، وبكل جهة، وعلى كل حال. وإنما اختلفوا في فرعٍ لم يفهموه؛ لغموضه ولطفِ معناه، فتعلَّق كل فريق منهم بشعبة منه، ولم يكن معهم آلة التمييز، ولا فحص النظارين، ولا علم أهل اللغة".

فعامّة أهل الحديث ما هم إلا "رواة"، ليس لديهم "آلة التمييز"، ولا فحص "النظّارين" (أي علماء الكلام والأصوليين والفقهاء)، ولا علم أهل اللغة. هذا نقدٌ يوجهه محدث وفقيه كبير حاذق إلى رفاقه من طائفة أهل الحديث في زمانه، وكلامه هذا شبيه بكلام الخطيب البغدادي في كتابه **الفقيه والمتفقه**[177].

- اختلاف الروايات عن ابن حنبل في مسألة اللفظ، وتناقضها البيّن، بعد وفاته بقليل

ويقول ابن قتيبة بعد أن تكلم عن الفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلوّ وغير ذلك: "واختلفت عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل الروايات، ورأينا كل فريق منهم يدّعيه[178] [أي يدّعي أحمد بن حنبل ويدّعي أنه متّبع له] ويحكي عنه قولًا".

---

(177) توفّي الخطيب البغدادي سنة 463هـ (أي بعد قرنين تقريبًا من نقد ابن قتيبة لأهل الحديث!)، وقد شهد البغدادي المحدّث على أصحابه من أهل الحديث، ووجه إليهم نقدًا قويًا، فقال: "وأكثرُ كَتَبَة الحديث في هذا الزمان بعيدٌ من حفظه، خالٍ من معرفة فقهه، لا يفرّقون بين معلَّلٍ وصحيح، ولا يميِّزون بين معدَّلٍ من الرواة ومجروح، ولا يسألون عن لفظٍ أشكل عليهم رسمُه، ولا يبحثون عن معنًى خَفِيَ عنهم علمُه، مع أنهم قد أذهبوا في كتبه أعمارَهم، وبعدت في الرحلة لسماعه أسفارُهم، فجعلوا لأهل البدع من المتكلمين، ولمن غلب عليه الرأي من المتفقهين، طريقًا إلى الطعن على أهل الآثار [...] حتى وصفوهم بضروب الجهالات، ونبزوهم بأسوأ المقالات، وأطلقوا ألسنتهم بسبهم، وتظاهروا بعيب المتقدمين وثلبهم [...] كل ذلك لقلة بصيرة أهل زماننا بما جمعوه، وعدم فقههم بما كتبوه وسمعوه [...] وحُقَّ لمن كانت حاله هذه أن يُطلَقَ فيه القولُ الفظيع، ويُشنَّعَ عليه بضروب التشنيع". أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ج 2، ط 2 (الدمام: دار ابن الجوزي، 2000)، ص 140-141.

(178) تضاف إلى هذه الشهادة شهادة الإمام البخاري التي ذكرناها سابقًا، إذ قال: "فأمّا ما احتج به الفريقان =

ثم يضرب ابن قتيبة مثالًا على بعض ما روي عن أحمد وصار منقولًا سائدًا (بفضل بعض أصحابه)، فيقول: "ومن عجيب ما حُكي عنه مما لا يُشَكُّ أنه كذبٌ عليه - إذ كان موفقًا بحمد الله رشيدًا - أنه قال: 'ومن زعم أن القراءة [أي اللفظ] مخلوقة فهو جهمي، والجهمي كافر، ومن زعم أنها غير مخلوقة، فهو مبتدع، وكل بدعة ضلالة'"، ويعلق: "فكيف يُتوهَّمُ على أبي عبد الله مثل هذا القول؟ وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون في أحد الأمرين، وإذ لم يخل من ذلك صار الحق في كفر أو ضلال".

فهذا الذي يراه ابن قتيبة كذبًا لا يُشَكُّ فيه لتناقضه، وابتعاده عن المعقول، صار هو السائد، وهو المعبّر حقًا عن مذهب الإمام أحمد!

- من محنة المأمون إلى محنة أهل الحديث: امتحان أصحاب الحديث من يجلس للتحديث، والويل له إن تلعثم في الإجابة!

يظن كثيرون أن المحنة انتهت باعتلاء المتوكل عرش السلطنة والخلافة، لكنهم يغفلون عن أن محنة مقابلة على أيدي المحدّثين بدأت، وربّما استمرّت قرونًا بعد ذلك، وفي هذا يقول ابن تيمية عن أحمد بن حنبل: "وكان الإمامَ الذي ثبته الله وجعله إمامًا للسنّة، حتى صار أهل العلم بعد ظهور المحنة يمتحنون الناس به، فمن وافقه كان سنّيًا وإلا كان بدعيًا؛ هو الإمام أحمد بن حنبل، فثبت على أن القرآن كلام الله غير مخلوق"[179]. يقول ابن قتيبة: "وقد بُلِيَ بالفريقين المستبصرُ المسترشدُ، وبإعناتهم ومحنتهم وإغلاظهم لمن خالفهم وإكفارِه وإكفارِ من شكَّ في كفره. فإنه ربما وردَ الشيخُ المِصْرَ فَقَعَد للحديث، وهو من الأَدَب غُفْلٌ، ومن التمييز. ليس له من معاني العلم إلا تقادُمُ سِنِّه، وأنه قد سمع ابن عيينة وأبا معاوية ويزيد بن هارون، وأشباهَهم؛ فيبدؤونه - قبل الكتاب - بالمحنة [أي يسألونه عن تلك المسألة قبل أن يسمعوا منه، فإن وافق مذهبهم، وإلا هجروه ولم يرووا عنه، وتركوه[180]]، فالويل له إن تلعثم أو تمكّث أو سَعَل أو تنحنح، قبل أن يعطيَهم ما يريدون، فيحمله الخوف في [كذا، ولعل

= لمذهب أحمد، ويدَّعيه كلٌّ لنفسه، فليس بثابتٍ كثيرٌ من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه". البخاري، **خلق أفعال العباد**، ج 2، ص 119-120.

(179) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 5، ص 553.

(180) وكتب علم الرجال ملأى بتعبير: "تركوا حديثه"، وأحيانًا يذكر السبب، كأن يكون كذابًا أو وضاعًا، وأحيانًا يترك الأمر هكذا بلا تفسير.

الصواب: من] قدحهم فيه، وإسقاطهم له، على أن يعطيَهم الرضا، فيتكلم بغير علم، ويقول بغير فهمٍ، فيتباعد من الله في المجلس الذي أمل أن يتقرب منه فيه، وإن كان ممن يَعقِدُ على مخالفتهم؛ سَامَ نفسَه إظهارَ ما يحبُّون ليكتبوا عنه، وإن رأوا حدثًا مسترشدًا أو كهلًا متعلمًا سألوه فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر، وأسأل عنه ولم يصح لي شيء بعد، وإنما صدقهم عن نفسه، واعتذر بعذره، الله يعلم صدقه، وهم يعلمون أنه لم يكلفه إذا لم يعلم إلا أن يسأل ويبحث ليعلم، كذبوه وآذوه وقالوا: خبيث فاهجروه ولا تقاعدوه".

هذا نص مهم جدًا، يبيّن أساس كثير من الأحكام بالهجر والترك والزهد في فضلاء المحدثين وفقهائهم، إذا لم يُظهِروا ما يوافق هؤلاء العامّة من أصحاب الحديث؛ يجلس المحدّث الشيخ، ليروي ما سمعه من أشياخه، وهو لا يعلم في الدنيا شيئًا غير الرواية، وليس له من العلم إلا أنه سمع فلانًا وفلانًا، وبمجرد أن يجلس للتحديث، يُستَجْوَب: "ما تقول في القرآن؟ ما تقول في اللفظ؟ ما تقول في كذا؟"، فإما أن يكون قويًا نزيهًا أمينًا (كالبخاري)، فلا يعطيهم ما يريدون، فيتركون حديثه (كما فُعِل مع البخاري حتى طُرد طردًا، وتقلبت به البلاد لا يستقبله فيها أحد، حتى ضاقت عليه الأرض بما رحبت، فمات كظيمًا حزينًا، ولعلك تتساءل: لماذا لم يرو عن البخاري، عبد الله في كتابه **السنّة** ولا في زياداته على مسند أبيه - فضلًا عن أبيه نفسه وإن كان من شيوخ البخاري - ولم يرو عنه الخلّال، ولا ابن خزيمة لا في **صحيحه** ولا في كتابه **التوحيد**؟ ولماذا تحلحلت الأمور قليلًا عند ابن بطة فأخرج عن البخاري أربعة أحاديث فقط في كتابه **الإبانة الكبرى**، ولم ينقل عنه أي رأي له في الجهمية، حتى تطورت الأمور فروى اللالكائي عن البخاري طائفة صالحة، أي إن "الرضا" عن البخاري، و"قبوله" عند هذه الطائفة من أهل الحديث، استغرق قرنين من الزمن)؟

وإن أعطاهم المحدّث ما يريدون - اتقاء شرّهم وحفاظًا على مصالحه التي يعيش بها، ولئلا تفتك به "آلتهم الإعلامية" بإسقاط روايته وهجره والقضاء على سمعته قضاءً مبرمًا وحصاره اقتصاديًا واجتماعيًا - سجّلوا ذلك ونشروه. إن مثل هذه الأجواء - التي تعبّر عن إكراهٍ - يثير الشكّ في صدقية عدد القائلين بكذا وكذا

من أهل الحديث[181]، عن اقتناع لا عن خوف،-وبحريّة لا بإكراه؛ فالمحدّث في زمنهم كان "يُستجْوَب" و"يُمتحَن"، ما إن يتخذ مجلسه للتحدث، حتى قبل أن يبدأ بـ"حدثنا وأخبرنا"، أي قبل السماع منه أصلًا، فإن أرضى هؤلاء، وإلا سقطت روايته، وتُرك حديثُه، وهُجِر وقوطِع، وربما ضاع "مستقبله العلمي". وبهذه الصورة، فيما يبدو، استُخرِجت أقوال كثير من القائلين بكذا وكذا، وحُشِدَت حشدًا فيما يعرف بكتب "السنّة"، وسُجِّلت وأُحصيَت أسماؤهم، وتُكُوثِرَ بهم؛ أي إنه، إذا أردنا الدقة، لا يُدرَى على التحقيق، مع هذه الأجواء التي تُعدُّ في مصطلحات عصرِنا من قبيل "الإرهاب الفكري"، كم من هؤلاء القائلين بكذا، قالوه عن "اعتقاد" و"اقتناع" حقيقيَين، وليس عن خوف ورعب وإكراه، شأنهم شأن كثيرين ممن أجابوا في محنة المأمون، خوفًا من "الإرهاب الفكري"، عينه، وإن اختلفت الصور[182].

ب- دعوى اتفاق السلف/ الأئمة على أن القرآن محدَث/ حادث ولكنه ليس بمخلوق

لم يكن المأمون يفهم، لا هو، ولا قضاته، من القول بأن القرآن "غير مخلوق" إلا أنه قولٌ بأنه "قديم"؛ وليس "حادثًا ولكنه مع هذا غير مخلوق"، كما قيل بعدُ؛ فمناط المحنة عنده هو: "هل القرآن قديم أم حادث مخلوق؟". على هذا قامت رسائل الامتحان التي أرسل بها المأمون إلى ولاته ليمتحنوا القائلين بـ"أن القرآن قديم"، فالقول بـ"قِدَم القرآن"، هو "التهمة" التي أُخِذَ بها الناس، وليس لأنهم يقولون إنه: "حادث ولكنه غير مخلوق"!؛ إذ هذا التقسيم متأخّر، لا يعرفه المأمون، ولا يعرفه قضاتُه، ولا يعرفه المحدِّثون الذين تعرّضوا للامتحان، فعبارتا "حادثٌ غير مخلوق" و"حادثٌ مخلوق"، كلتاهما على الضد من القول بـ"قِدَم القرآن"، أي إن أيَّ إمام من أهل الحديث ممن تعرّض للمحنة، لو قال: "إنه حادث، ولكنه ليس بمخلوق"، لكان هذا مُرضِيًا للسلطة، وكافيًا، ما دام قد اعترف أن القرآن "غيرُ قديم"، وسيصير النزاع

---

(181) حتى قيل: بلغ القائلون بكذا 550 نفسًا، أو ألف نفس، أو 300 نفس، وأشباه هذا.

(182) لمزيد اطلاع على أثر المحنة في الأحكام على الرجال، ينظر: عبد الفتاح أبو غدة، **محنة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل** (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1971).

حينئذ، هل هذا "الحادث"، قائم بذات الله أم خارج الذات؟ ويتحوّل الجدال إلى جهة أخرى.

أضطرُّ هنا إلى إعادة نقاط سبق ذكرُها في **السلف المتخيل** توفيرًا على القارئ عناء العود إليه، حول أن "مناط المحنة"، و"تعليل السلطة لها"، و"محل النزاع" فيها، إنما هو: هل القرآن (وليس مطلق الكلام الإلهي) قديم (غير مخلوق) أم لا؟ ولم تكن السلطة ولا الذين امتحنتهم يفرّقون بين "غير مخلوق" و"قديم"؛ فهذا هو ذاك، وذاك هو هذا، كما لم يفرّق أحدٌ في جميع الأخبار الواردة بين "حادث" و"مخلوق"؛ فكلاهما من قبيل "المترادف"، كل حادث مخلوق، وكل مخلوق حادث.

كانت المحنة كلها حول "القرآن" تحديدًا، أخصّ من مطلق الكلام الإلهي، أو نوعه أو جنسه؛ فكان السؤال المحدّد الأوحد الموجّه إلى الممتَحَنين هو: "ما تقول في القرآن؟ أهو مخلوق؟"، وليس "ما تقول في الكلام الإلهي عمومًا، أهو صفة أم غير صفة؟"، ولا "ما تقول في كلام الله؟"، هكذا مطلقًا. كل ذلك لم يكن، بل كان السؤال في محنة المأمون وخليفتيه عن القرآن خاصّة، ولم يكن يعقل المأمون، ولا خليفتاه من بعده، ولا المتكلمون والفقهاء والقضاة المشاركون في المحنة، ولا الذين تعرضوا للامتحان شيئًا إلا هذا، وقد بيّنّاه في الكتاب المذكور فلا نطوّل هنا به[183]. كما أشرنا إلى أن أحمد بن حنبل لم يخطر بباله التفريق بين "الخلق" و"الحدوث"، أصلًا؛ فكل مخلوق عنده؛ حادث/ محدَث، وكل حادث/ محدَث عنده؛ مخلوق، وأشرتُ إلى أن ابن تيمية من وراء القرون سيفرّق صريحًا بين الخلق والحدوث، وسيزعم أن أفعال الله – ومنها أفراد الكلام – حوادث قائمة بذاته لا أول لها، وينسب هذا إلى السلف والأئمة[184]. وهو ما أخوض فيه على نحو تفصيلي، فيما يأتي.

---

(183) ينظر: السمهوري، **السلف المتخيل**، ص 185–232.

(184) قلت: "هناك خطّان للحنابلة؛ خط حنبلي مدرسي تقليدي، يعتمد على ما في متون الحنابلة المدرسية على وفق مصطلحاتهم المتفق عليها بينهم، وخط تيمي سلفي يحتذي آراء ابن تيمية تحديدًا في العقائد والتي يؤول فيها بعض ما جاء عن أحمد بن حنبل، وينسب له فيها ما لم يصرح به كقوله مثلًا بالقدم النوعي وتسلسل الحوادث (وهي المسألة الشهيرة بحوادث لا أول لها)، والتي نسبها إلى أحمد بن حنبل بحجة أنه قال عن الله: لم يزل متكلمًا، وترجيحاته في الفقه، والتي كان فيها مجتهدًا مطلقًا يخالف المعتمد عند الحنابلة في كثير من المسائل. وهي جديرة ببحث خاص". المرجع نفسه، ص 26، الهامش 30؛ وكتبتُ: "ابن تيمية لاحقًا صار يفرّق بين الحدوث والخلق، فالقرآن عنده حادث، لكنه ليس مخلوقًا؛ لكن لا أحمد =

• **التهمة الموجّهة إلى الممتحَنين هي القول بأن "القرآن قديم"**

وهي باديةٌ بوضوح في رسالة المأمون إلى ولاته وقضاته في بدء المحنة؛ فالمأمون ينقم على طائفة من أهل الحديث، أنهم: "ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديمٌ أوَّلٌ، لم يخلقه الله ويُحدِثْه ويخترِعْه [...]. ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدَعَوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنّة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطلٌ قولَهم، ومكذِّبٌ دعواهم، يرد عليهم قولَهم ونِحلَتَهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهلُ الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس"[185].

فتلك الطائفة، إذًا، في نظر صاحب المحنة المأمون، "تساوي" بين الله والقرآن في "القِدَم"، و"تنسب نفسها" إلى السنّة، و"تدّعي" أنها أهل الحق والدين والجماعة، وأن مخالفيها هم أهل الباطل والكفر والفرقة"، وأن تلك الطائفة "داعيةٌ" إلى هذا المذهب الباطل في نظر المأمون ومن والاه.

يُلاحَظ هنا أن موطن الامتحان والنقمة والتهمة ليس شيئًا غير "ادّعاء أن القرآن قديم"، وليس 1) أن الله متكلم أو غير متكلم، و2) لا أن الخلاف هو في "جنس الكلام وأفراده" (وهو شيءٌ أدّعي أنا أنه لم يخطر ببال المأمون ولا خصومه أصلًا، لا لفظًا ولا معنًى)، و3) لا أن الكلام حادث في ذات الله أو خارجَها، و4) لا أن

= بن حنبل، ولا المأمون وقضاته، كانوا يفرّقون بين حدوث القرآن وكونه مخلوقًا" (ص 179، الهامش 25، ص 180، 187)؛ وكتبتُ: "يبني ابن تيمية على هذه الجملة [أي عبارة أحمد: "لم يزل الله متكلمًا"]، رأيه الفلسفي الشهير عن 'القدم النوعي'، و'تسلسل الحوادث'، ويرى، بناء على هذا، أن القرآن بألفاظه ومعانيه حادث، وأنه غير قديم، لكنه، في الوقت ذاته غير مخلوق، وأن 'كلام الله قديم الجنس'، لكنه 'حادث الأفراد'، والقرآن فرد من هذه الأفراد، فهو إذًا، حادث، لكن 'جنس الكلام' قديم، فالله لم يزل يتكلم منذ الأزل. وقدّم ابن تيمية رأيه هذا حلًا منه لهذه المشكلة، بما أجزم أنه لم يخطر ببال أحمد، ولم يخرج من رأسه فضلًا عن أن يدخل فيه، ليصبح تنظير ابن تيمية جزءًا من عقائد السلفية من بعد، وطبعًا سيكون هو 'مذهب السلف'. وهو في الحقيقة مذهب فلسفي، اختاره ابن تيمية، ولا يمكن البتّة الزعم أنه هو مذهب السلف، إلا إذا كان سلفًا متخيَّلًا" (ص 217، الهامش 135).

(185) أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر (ابن طيفور)، **كتاب بغداد**، تحقيق محمد زاهد الكوثري وعزّت العطار الحسني (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1949)، ص 181-182.

هناك فرقًا بين "الحدوث" و"الخلق"، و5) لا أن الكلام صفة فعل أو صفة ذات. كل القضية التي جرت عليها المحنة في عهود المأمون والخليفتين من بعده شيء واحد أوحد لا غير: "هل القرآن قديم أم حادث/ مخلوق؟". فهذا معنى "غير مخلوق" عند الممتحِنين - اسم فاعل، بكسر الحاء - أي إن من كان يمتحن الخصوم، حين كان يقول لهم: "هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق؟"، إنما عنى بقوله "غير مخلوق": أنه "قديم"، وليس أنه "حادث ولكنه غير مخلوق"، أي إن الممتحَن - اسم مفعول، بفتح الحاء - لو أقرّ بأن القرآن "ليس قديمًا" (من دون أي تفريق بين حادث ومخلوق)، لاكتفت منه السلطة بهذا، ورضيَته بلا مرية. وإذا كانت السلطة لا تفهم إلا أن القرآن لا يخلو إما أن يكون "غير مخلوق" (= قديمًا) أو مخلوقًا، وأجاب المُمتحَن - بفتح الحاء - بأنه "غير مخلوق"، فلا يعني هذا إلا أنه أجاب بأن القرآن "قديم". إلا لو افترضنا أن الممتحَن لا يفهم كلام السلطة!

- **لم ترد نصوص واضحة تفرّق بين "الحدوث" و"الخلق" لا عند السلطة ولا عند الممتحَنين**

لم يحاول الخاضعون للامتحان التفريق بين "غير مخلوق" و"قديم"، ولم يحاولوا حتى أن يبيّنوا ولا أن يوضحوا للسلطة وقضاتها أن القرآن "فِعلٌ" من أفعال الله، وأنه "حادِث" (وإن كان غير مخلوق). ولو فعلوا هذا أصلًا، لأعطوا السلطة ما تريد، بناءً على رسالة المأمون السابقة، ولدفع التهمة الموجّهة إليهم، فلو أقرّ الواحد منهم أن القرآن "غير قديم"، لكان معدودًا في من "أجاب في المحنة"، وخضع لمراد السلطة؛ لأنه حينئذ لا يساوي بين الله والقرآن في حكم القِدَم والأزلية؛ فما الذي جعل تلك الطائفة "تصرّ" على أن القرآن غير مخلوق؟ (وهي تعلم أن مراد السلطة بعبارة "غير مخلوق" أنه قديم)، بدلًا من أن توضح أنها "معترفة" بأنه غير قديم - لأنه من الأفعال الحادثة - وتنتهي المحنة والمشكلة بسطر واحد؟ ولئن كان الإقرار بـ"حدوث القرآن" هو "الحق" الذي عرفه السلف، واتفقوا عليه، مع أنه غير مخلوق، فلماذا لم يجودوا بهذا التفريق بين يدي السلطة، ويبيّنوا لهم أنه حادث غير مخلوق، ولا قديم؟ ولماذا لم يقرروا ذلك فينتهي العذاب؟ ولماذا لم يقُل للسلطة أحدٌ من الواقعين تحت المحنة: "أنتم لم تفهموا دقة مذهبنا، ولم تحيطوا بلطف مسلكنا، فنحن نقرُّ بأن القرآن 'حادث'، ولكننا نفترق عنكم بأنه ليس كل حادث مخلوقًا، فنحن نقر بحدوثه وأنه

غير قديم، وننفي أنه مخلوق، لأن الحادث يجوز عندنا قيامه بذات الله، والمخلوق هو الأعيان وصفاتها فلا تقوم بذاته، ولقد ظلمتمونا باتهامنا بأننا نقول إن القرآن قديم ...إلخ"، بدلًا من اختيار الأصعب الأشقّ مما يخالف سيرة العقلاء؟ هذا يدلّ على أن المسألة لم تدخل إلى رؤوسهم فضلًا عن أن تخرج منها، وأنهم لم يكونوا يفكّرون بهذه الطريقة أصلًا، فكيف يُدعى إجماعُهم في شيء لم يفكّروا فيه، بل لم يصرّحوا به بوضوح أصلًا؟ وفي ما يأتي نقاط توضح عدم تفريق الممتحَنين بين "حادث" و"مخلوق"، بتفصيل استقرائي.

- **احتجاج السلطة بـ ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾ (الأنبياء: 2)، وكيف أوّلها أهل الحديث**

احتجّت السلطة بهذه الآية على ابن حنبل في محنته بين يدي المعتصم، فقالوا له بعد أن استدلّوا بهذه الآية: "أفيكون محدَثٌ إلا مخلوقًا؟"[186]، فماذا كان ردُّ ابن حنبل على هذا السؤال؟ لم ينازعهم البتة في هذا الترادف، ولم يذكر لهم البتة أي تفريق بين "الحدوث" و"الخلق"، بل "سلّم" لهم أنهما شيء واحد، ولم يدّع أن السلطة أخطأت في جعلها "الحدوث" بمعنى "الخلق"، ولم يجادل قطّ، ولا بحرف واحد، في أن الحدوث أعمّ من الخلق، أي لم يدّع أن القرآن حادث ولكنه غير مخلوق. لم يخض ابن حنبل في شيء من ذلك. بل أحسب أنه لو أعطاهم أن القرآن حادث، ولكنه ليس بمخلوق، لرضوا منه بذلك، لأن كل ما يهمهم الاعتراف بأن "القرآن غير قديم"، ولصار الحوار في سرّ هذا التفريق، وانتقل الجدال إلى شيء آخر. ولو كان التفريق حاضرًا في ذهن ابن حنبل، لبيّن لهم بطلان جعل اللفظين بمعنى واحد، ولكنه عمد مباشرةً إلى أن استدلّ بآية ﴿ص، وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص: 1)، وموطن الاستدلال هو، بحسب تعبيره: "فالذكرُ هُوَ الْقُرْآن، وَتلكَ لَيْسَ فِيهَا لَا أَلفٌ وَلَا لَامٌ"[187]؛ أي إن الآية الثانية من سورة الأنبياء، التي تحتجّون بها – معاشر الجهمية الضُلّال – "لم تُعرِّف الذكرَ"، بل نَكّرَته، وإذًا، فليس المراد بالذكر "المُحدَث" هنا هو القرآن.

---

(186) صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص 55-56.

(187) المرجع نفسه؛ قارن بـ: ابن بطة العكبري، الكتاب الثاني، مج 2، ص 250، رواية 429.

وفي روايةٍ لابن بطة، أن ابن حنبل قال: "قلت: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾؛ فهذا يمكن أن يكون غيرُ القرآن مُحدَثًا، ولكنّ ﴿ص، وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾، فهو القرآن، ليس هو محدَثًا، قال [أي أحمد]: فبهذا احتججتُ عليهم"[188].

في الرواية الأولى، أبى ابن حنبل أن يكون معنى الآية الثانية من سورة الأنبياء مقصودًا بها القرآن أصلًا، وهو عين احتجاجه في الرواية الثانية، مع إضافة جملة صريحة: أن "القرآن غيرُ محدَث". فأي تصريح بـ"عدم حدوث القرآن" أوضح من هذا التصريح؟ إلا لو أردنا صرف كلامه عن ظاهره، وقلنا: إنما قال ذلك لأن الحدوث عندهم هو الخلق، بلا فرق. وهو تفسير متكلَّف معتسف مستكرَهٌ حقًا، لأن في إمكانه أن يبيّن لهم "جهلَهم" بالفرق، وكان هذا أيسر عليه من طول المعاناة والحبس. ولو كان ابن حنبل يفرّق بين "حادث/ محدث" و"مخلوق" لظهر هذا في كلامه بوضوح؛ لأنهم سألوه: "أفيكون محدَثٌ إلا مخلوقًا"؟ فلم ينازعهم البتة في فهمهم حول هذا "الترادف". والخصوم يتكلمون مع خصومهم بـ"لغة مشتركة"، ولو كان هناك مشكلة في الألفاظ والاصطلاحات، لعمد أحمد إلى تصويب فهمهم، ولنبّههم، لكنه لم يفعل؛ لأنه، ببساطة شديدة، لم يخطر بباله هو نفسه إلا أنهما بمعنى واحد أصلًا، بل يروي البيهقي بسنده عن أحمد أنهم لمّا احتجّوا عليه بالآية المذكورة، قال: "قد يُحتَمَل أن يكون تنزيلُه إلينا هو المحدث، لا الذكر نفسه هو المحدَث"[189]، فأي تصريح يراد بعد هذا في نفي أحمد الحدوث عن القرآن؟ وكيفما كان الأمر، فأحمد ينكر إنكارًا جازمًا مجرد إطلاق لفظ "الحدوث" على القرآن (كما سيأتي). وحين يكون القرآن ليس إلا قديمًا أو حادثًا، وحين يكون أحمد بن حنبل رافضًا أشد الرفض أن يكون حادثًا، ويسلّم لخصومه بأنه "لا فرق بين حادث ومخلوق"، ولا يفرّق هو البتة ولا يبين لهم ولا مرة واحدة طوال المحنة التي امتدّت ربع قرن، أي تمييز بين الحدوث والخلق، ثم يقول إنه غير مخلوق (وهو يعلم أن معنى "غير مخلوق" عند السلطة أي: قديم)؛ فللعاقل أن يقدّر النتيجة التي لا تقبل التردّد (أي إنه قديم، فنصوص أحمد نفسها قابلة لهذا، وهو مذهب عامّة الحنابلة قبل عصر ابن تيمية[190]،

---

(188) ابن بطة العكبري، الكتاب الثاني، مج 2، ص 251، رواية 431. (ما بين معقوفين منّي)

(189) البيهقي، **أسماء الله وصفاته**، ص 620-621، رواية 505.

(190) قال ابن الجوزي في تفسيره: "وقد إستدل أصحابنا على قِدَم القرآن بقوله: 'كُنْ' فقالوا: لو كانت 'كن' =

وهم لا يرون إلا أنهم متّبعون لإمامهم، بل متعصّبون له، ولأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فإنكار الحدوث يلزم منه إثباتُ القِدَم بالضرورة).

بل إن أحمد بن حنبل "يكفّر" من زعم أن "أسماء الله محدَثة"، لأن من زعم أن أسماء الله محدثة، عنده، فقد زعم أن الله مخلوق[191]! وهذا دالٌّ على أن أحمد لا يفرّق بين اللفظين، فالمحدث مخلوق، والمخلوق محدث.

ولئن كان ابن تيمية يفهم من آية سورة الأنبياء أنها دليل على "حدوث القرآن"، إذ يقول: "وعلى هذا يقال: لو خلق في ذاته الكلامَ، ولو أحدث في ذاته الكلامَ، ولو كان كلامُه حادثًا أو مُحدَثًا؛ فإن نفس الكلام – أي هذه الصفة ونوعها – ليس بحادث ولا محدَث ولا مخلوق. وأما الكلام المعيَّن – كالقرآن – فليس بمخلوق، لا في ذاته ولا خارجًا عن ذاته[192]، بل تكلم بمشيئته وقدرته، وهو حادث في ذاته. وهل يقال: أحدثه في ذاته؟ على قولين: أصحُّهما أنه يقال ذلك، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾"[193].

لئن كان ابن تيمية يفهم من الآية ما أوضحه في هذا النص، فإن فهمه هذا هو عين فهم الملقَّبين بـ"الجهمية"، أعني في "إطلاق" أن "القرآن" – من حيث هو كلامٌ معيَّن – "مُحدَث"، وهو يسلّم لهم تفسيرهم للآية: أن القرآن يجوز إطلاقُ أنه محدَثٌ، ولكنه "ينازع" في كونه "مخلوقًا"، ويفرّق بين اللفظتين كما سبق النقل عنه، وينسب هذا التفريق المدَّعَى إلى "السلف". بخلاف "إمام أهل السنّة" أحمد بن حنبل،

= مخلوقةً؛ لافتقرت إلى إيجادها بمثلها وتسلسل ذلك، والتّسلسل محال". جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ج 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2001)، ص 105.

(191) الخلال، **السنّة** (2018)، ج 2، ص 71، رواية 1833.

(192) لا خلاف بين جميع المسلمين أن القرآن كلام الله، ولكن الإشكال هو: هل هذه الأحرف والكلمات والألفاظ هي صفتُه؟ أي هل القرآن اللفظي (لو استعرنا هذا التعبير من الأشعرية) صفةٌ من صفات الله؟ ولو كان صفة من صفات الله، فكيف تنزِل الصفة؟ وكيف تُتلَى الصفة؟ وكيف تحفظها الصدور وتحويها السطور؟ وكيف تخرج الصفة من الموصوف، ثم تعود إليه؟ فهم يقولون: "القرآن كلام الله، منه خرج، وإليه يعود". ولا أدري كيف لم يخطر ببالهم أن فعل الكلام هو "التكلّم"، وهذه هي الصفة حقًا، وأما "النص المتلوّ" فهو "المفعول"، وإن كان يسمّى أيضًا كلامًا، كما يقال عن فعل الأكل إنه أَكْل، وعن المأكول إنه أَكْل أيضًا، وكذا العلم، يطلق على الصفة، ويطلق على المعلوم إنه علم، كما يقال: علم النحو على سبيل المثال.

(193) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 6، ص 328.

الذي لم يحمل الآية على القرآن أصلًا. بل في رواية ابن بطة، يقرر أحمد بن حنبل بأوضح العبارات أن القرآن "ليس بمُحدَث"، من دون أن يخطر بباله هذا التفريق "التيميّ" المتأخّر، وإلا لأوضحه لممتحِنيه، كما قلنا. فهل من الدقة بعد هذا أن يقال إن "السلف اتفقوا على أن القرآن حادث، ولكنهم إنما نازعوا في كونه مخلوقًا"؟ بل حتى لو اضطرب كلام من يسمَّون "السلف"، فهل من الدقة أن يُجمَع بين المتناقضات المتعارضات جمعًا قسريًا متكلفًا، ويُغفل عن هذا الاختلاف والتعارض، ثم ينسب لهم قولٌ، نصوصهم الصريحة تخالفه؟ وبهذا نعلم أن استنتاج ابن تيمية حين قال: "ولفظ 'الإحداث' يريدون به ابتداءَ ما لم يكن قبل ذلك. ومنه قوله: 'إن الله يُحدِث من أمره ما شاء' ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾. ولا يسمون 'مخلوقًا' إلا ما كان بائنًا عنه كقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾"[194]؛ ليس معبّرًا عن "السلف" الذين ينسب إليهم هذا الاستنتاج! بل هو معبّر عن فهم ابن تيمية نفسه.

ليس هذا فحسب، بل إن أحمد بن حنبل جعل داود بن علي الأصبهاني (ت. 270هـ)، "مبتدعًا"، ودعا عليه بقوله: "لا فرّج الله عنه"؛ لأنه قال: "القرآن محدَث"، من دون أن يستفصل أحمد عن المقصود بهذا التعبير، ولا أن يستفسر، ولا أن يسأل؛ لاشتباه اللفظ الذي يدّعي ابن تيمية أنه يعني عندهم "ابتداءَ ما لم يكن قبل ذلك". هذا، وداود من أهل الحديث[195]، وهو ظاهري المذهب، وجاهلٌ بعلم الكلام كما يقول الذهبيّ الخبير في الرجال[196]، بل كما يقول الجصاص الحنفي عنه مؤكدًا أنه كان "ينفي حجج العقول"، ويصفه بالجهل لذلك[197]. وهذا يعني أن أحمد لا يفرّق بين "محدَث" و"مخلوق"، ويعني أن كل من قال إن القرآن محدَث،

---

(194) المرجع نفسه، ص 329.

(195) قال الذهبي: "سمع: سليمان بن حرب، والقعنبي، وعمرو بن مرزوق، ومحمد بن كثير العبدي، ومسددًا، وأبا ثور الفقيه، وإسحاق بن راهويه رحل إليه إلى نيسابور، فسمع منه المسند والتفسير؛ وجالس الأئمة، وصنف الكتب. قال أبو بكر الخطيب: كان إمامًا ورعًا ناسكًا زاهدًا. وفي كتبه حديث كثير. لكن الرواية عنه عزيزة جدًا". الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 6، ص 326–327. أما كون الرواية عنه عزيزةً جدًا فأمر مفهوم وقد صرّح بأن القرآن محدَث، ودعا عليه الإمام أحمد! قال أبو الفتح الأزدي: "تركوا حديثه". الذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 14.

(196) الذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 16.

(197) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل النشمي، ج 3، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف، 1994)، ص 296.

فهو، عنده، قائلٌ إن القرآن مخلوق، وإلا لما دعا على داود، ورفض حتى استقبالَه حين حاول أن يعتذر إلى الإمام أحمد ويتنصّل مما قاله! وقد ورد أن ابن راهويه (وهو أستاذ داود) اعتدى عليه بالضرب حين قال إن القرآن محدَث[198]، مباشرةً وبلا أي استفصال واستفسار، ولو كان مجرد إطلاق أن "القرآن محدث وحادث" هو قول أهل الحديث والأئمة والسلف وموضع اتفاقهم؛ لما كان لهذا الإنكار السريع الشنيع من مسوّغ! وابن تيمية نفسه يروي أن أحمد دعا على داود أن لا يجبُرُ وُدُّ الله قلبَه، وأن يدوِّدَ قبره، فمات، كما يقولون، مدوَّدًا[199]! لكنّ ابن تيمية يعقّب على هذه الدعوة "الرهيبة" على هذا المحدّث الفقيه الزاهد المشهور بالخير داود الأصفهاني، قائلًا: "والإطلاقاتُ قد توهِمُ خلافَ المقصود، فيقال: إن أردت بقولك 'محدث' أنه مخلوق منفصل عن الله كما يقول الجهمية والمعتزلة والنجارية؛ فهذا باطل لا نقوله. وإن أردت بقولك: إنه كلام تكلم الله به بمشيئته بعد أن لم يتكلم به بعينه - وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك مع أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء - فإنا نقول بذلك. وهو الذي دل عليه الكتاب والسنّة وهو قول السلف وأهل الحديث"[200].
هكذا "يؤوّل" ابن تيمية موقف أحمد وإنكاره الشديد، ودعاءَه على هذا الرجل الذي ما نطق إلا بما ورد في القرآن الكريم كما في آية سورة الأنبياء، وهو عينُ المعنى الذي يفسّر به ابن تيمية الآية، يؤوّله في محاولة لتجاوز الإشكال فيه، بأنه إنما كان بسبب "إساءة الإطلاقات"، وانتهينا! وأن أحمد إنما بدّع داود وهجره ودعا عليه لا لشيء إلا لمجرد إساءة التعبير! والحق أن هذا بعيد جدًا من أن يُعقل، وأن هذا التبديع والدعوات المهلكات لا تكون من أجل مجرد ألفاظ وتعبيرات لها وجوه صحيحة عند السلف، بل هي الوجه الصحيح، بحسب ابن تيمية. وهل من أساء الإطلاق والتعبير يستحق هذه الدعوات "الهائلات" بسوء العاقبة وتدويد القبر؟ ولماذا خفي على أحمد بن حنبل هذا التفصيل في الإطلاقات، وهو الإمام الورع؟ هذا، مع أن ابن تيمية يفيد بأن داود الأصبهاني لم يقل ما يخالف الإمام أحمد، حين صرّح بأن القرآن محدث! فقال: "فأنكر الأئمة على داود قوله: إن القرآن محدث

(198) الذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 16.
(199) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 6، ص 161.
(200) المرجع نفسه.

لوجهين: أحدهما: أن معنى هذا عند الناس كان معنى قول من يقول: القرآن مخلوق. وكانت الواقفة الذين يعتقدون أن الخلق مخلوق ويظهرون الوقف، فلا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق، ويقولون إنه محدث، ومقصودهم مقصود الذين قالوا: هو مخلوق، فيوافقونهم في المعنى ويستترون بهذا اللفظ، فيمتنعون عن نفي الخلق عنه، وكان إمام الواقفة في زمن أحمد محمد بن شجاع الثلجي يفعل ذلك وهو تلميذ بشر المريسي، وكانوا يسمونه ترس الجهمية، ولهذا حكى أهل المقالات عنه ذلك"[201].

ونقل ابن تيمية عن أبي الحسن الأشعري في كتابه **مقالات الإسلاميين**، على طريق التأييد والموافقة في حكاية مذهب ابن الثلجي، قولَه: "قال محمد بن شجاع الثلجي ومن وافقه من الواقفة: إن القرآن كلام الله، وإنه مُحدَثٌ، كان بعد أن لم يكن، وبالله كان، وهو الذي أحدثه، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق"[202].

ثم ينقل الشيخ عن الأشعري في حكايته لبعض المذاهب الأخرى، على سبيل التأييد أيضًا والموافقة، قولَه: "وبلغني عن بعض المتفقهين كان يقول: إن الله لم يزل متكلمًا بمعنى أنه لم يزل قادرًا على الكلام، ويقول: إن كلام الله محدَثٌ غير مخلوق، وهذا قول داود الأصبهاني"[203]. ثم يفيض ابن تيمية ويستطرد كعادته ويخرج عن الموضوع، حتى يعود إليه بعد صفحات طويلة، ليقرر قائلًا: "بل ذهب داود [أي الأصبهاني] وغيره ممن قال: إنه محدث وليس بمخلوق من أهل الإثبات، أنه هو الذي تكلم به، وأنه قائم بذاته ليس بمخلوق منفصل عنه، ولعل هذا كان مستند داود في قوله لعبد الله [أي ابن حنبل حين أراد أن يشرح للإمام أحمد موقفه ولكن أحمد رفض مقابلته وأغلظ في القول]: أحب أن تعذر بي عنده، وتقول له: ليس هذا مقالتي أو ليس كما قيل لك، فإنه قد يكون قصد بذلك: أني لا أقول إنه محدث بالمعنى الذي فهموه وأفهموه وهو أنه مخلوق، وليس هذا مذهبي، ولم يقبل أحمد قوله لأن هذا القول منكر، ولو فسره بهذا التفسير لما ذكرناه، ولأنه أنكر مطلقًا، فلم

---

(201) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 394-395.

(202) المرجع نفسه؛ قارن بـ: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق نعيم زرزور، ج 2 (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 421. ومن حقنا أن نتساءل: ما الفرق بين مذهب ابن الثلجي المعدود جهميًا حين يقر أن القرآن حادث، ولا يقول عنه إنه مخلوق ولا غير مخلوق، وبين ابن تيمية، إلا أن ابن تيمية يقول: "القرآن حادث ولكنه غير مخلوق"؟

(203) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 395؛ قارن بـ: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 421.

يقر باللفظ الذي قاله، وقد قامت عليه البينة به؛ فلم يقبل إنكاره بعد الشهادة عليه، ولأنه أظهر مع هذه البدعة بدعة أخرى وهي إباحة التحليل وهو مذهبه"[204]. وهكذا يرى ابن تيمية أن داود غير مخالف للإمام أحمد في مقصده بحدوث القرآن، فهو قائل بأن القرآن حادث، غير منفصل عن الله، وغير مخلوق، ولكن صدود أحمد عنه إنما كان لاعتبارات لفظية، فقط لا غير، ومن أجل مذهبٍ لداود في مسألة التحليل. وهذا - كما ترى - تأويل شديد التكلّف.

وفي موطن آخر يؤوّل ابن تيمية موقف أحمد المتشدد من مقالة داود الأصبهاني، بأن الخصوم لا يطلقون لفظ الحدوث إلا على الخلق، "ولهذا أنكر الإمام أحمد هذا الإطلاق [أي إطلاق الحدوث] على داود، لما كُتِبَ إليه أنه تكلم بذلك؛ فظن الذين يتكلمون بهذا الاصطلاح أنه أراد هذا فأنكره أئمة السنّة. وداود نفسه لم يكن هذا قصدَه، بل هو وأئمة أصحابه متفقون على أن كلام الله غير مخلوق، وإنما كان مقصوده أنه قائم بنفسه؛ هو قول غير واحد من أئمة السلف وهو قول البخاري وغيره"[205]. فداود الأصبهاني، كما يقول ابن تيمية، لم يتجاوز مذهب ابن تيمية ذاته الذي ينسبه إلى السلف، وهو قول أئمة السلف (ومنهم أحمد بن حنبل)، ومع هذا؛ كان موقف أحمد منه ما سبق شرحه. ولئن كان الذهبي يقول - بعد تعداده مذاهب الناس في القرآن، وأن منهم من يقول: مخلوق، ومنهم من يقول: لفظي بالقرآن مخلوق، وغير ذلك - "وقالت طائفة: 'القرآن مُحدَثٌ' كداود الظاهري ومن تبعه، فبدَّعهم الإمام أحمد، وأنكر ذلك، وثبت على الجزم بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه من علم الله، وكفَّر من قال بخلقه، وبدَّع من قال بحدوثه"[206]، فإنه هنا "يلطّف" موقف أحمد، فيزعم أنه "بدّع" القائلين بحدوث القرآن فحسب. لكن المروي أن أحمد بن حنبل أطلق قولَه: "من قال: القرآن محدَث؛ فهو كافر"[207].

ليس موقف أحمد - الذي لم يفرّق بين "الحدوث" و"الخلق"، شأنه شأن خصومه - بمتفرّد؛ فإن محدّثًا كبيرًا جبلًا مثل وكيع بن الجرّاح (ت. نحو 197هـ،

(204) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 422. (ما بين معقوفين منّي)

(205) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 5، ص 532.

(206) المرجع نفسه، ص 510.

(207) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 11، ص 288.

أي قبل المحنة بربع قرن، وقبل وفاة أحمد بنصف قرن تقريبًا)، لم يفرّق بين اللفظتين، فقد نقل عنه أهل الحديث أنه قال: "من زعم أن القرآن مخلوق، فقد زعم أنه مُحدَث، ومن زعم أنه مُحدَث؛ فقد كفر"[208]. وليس معنى الحدوث عند المتكلمين إلا أن شيئًا يكون بعد أن لم يكن. وهذا نص شديد الوضوح في أن ابن الجرّاح لا يفرّق بين اللفظتين، بل جعل علّة كفر القائل بالخلق، هو أنه قائل بالحدوث! أي إن كل من قال بالحدوث فهو قائلٌ بالخلق لزومًا، وبمجرّد أن يقول بالحدوث، فهو كافر!

بل هذا إسحاق بن راهويه وهو من أهل الفقه والحديث الكبار يروي عنه حرب الكرماني أنه قال في تفسير الآية 2 من سورة الأنبياء عن القرآن: "قديم من رب العزة، محدَثٍ إلى الأرض"[209]. وقد نقل ابن حجر العسقلاني هذا الخبر عن كتاب **الفاروق** لأبي إسماعيل الهروي الحنبلي (ت. 481هـ)، والذي أوسع علم الكلام والأشعرية ذمًا في كتابه الشهير **ذم الكلام وأهله**.

بل ينقل ابن حجر العسقلاني نقولًا عديدة عن أئمة أهل الحديث، فمن طريق ابن أبي حاتم عن هشام بن عبيد الله الرازي (ت. 221هـ)، أنه ردّ على "جهمي" استدل بهذه الآية، بقوله: "مُحدَثٍ إلينا، مُحدَّثٍ إلى العباد"[210]. ونحو ذلك عن أحمد بن إبراهيم الدورقي (ت. 246هـ)، ومن طريق نعيم بن حمّاد (ت. 228هـ) أنه قال: "محدَث عند الخلق، لا عند الله تعالى"، ونقل ابن حجر عنه نفسه أنه قال أيضًا: "كلام الله ليس بمُحدث، لأنه لم يزل متكلمًا، لا أنه كان لا يتكلم ثم أحدث لنفسه كلامًا"[211]. وهو مُشعِرٌ بأنه يرى أن الكلام "صفة ذات" لا "صفة فعلٍ حادثٍ". وقد ذكر أحمد بن حنبل نعيمًا المشار إليه بالثناء بأنه تعلّم الردّ على الجهمية[212].

---

(208) عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنّة**، ج 1، ص 115، رواية 32، ص 34؛ قارن بـ: اللالكائي، ج 1، ص 232، رواية 434؛ وبـ: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 9، ص 166.

(209) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تصحيح محب الدين الخطيب، ج 13 (بيروت: دار المعرفة، 1979)، ص 497.

(210) المرجع نفسه.

(211) المرجع نفسه.

(212) ابن حنبل، **موسوعة أقوال الإمام أحمد**، ج 4، ص 23.

ومحدِّثٌ آخر، ثقة جدًا عند أحمد، هو محمد بن يحيى الذهلي[213] (ت. نحو 258هـ) يصرّح بعبارة واضحة أن "من زعم أن القرآن محدَث؛ فهو عندنا جهمي لا يُشَكُّ فيه ولا يُمترَى"[214]. فإذا كانت عبارة "محدَث" تحتمل "الحدوث" الذي ليس هو "الخلق"؛ وهو معنى صحيح، بل هو المعنى الصحيح كما يرى ابن تيمية، وكان هذا هو حقًا مذهب السلف والأئمة، فيكون الواجب هو الاستفسار والاستفصال، وليس الحكم بالجهميّة والتجهّم على الفور، من دون شك ولا امتراء.

بل هذا محدّث آخر هو ابن خزيمة صاحب كتاب **التوحيد** وهو من الكتب المعتمدة في الردّ على الجهمية، وتقرير مذهب أهل السنّة، يقول بوضوح: "القرآن كلام الله، ووحيه، وتنزيله، غيرُ مخلوق، ومن قال: شيءٌ منه مخلوق، أو يقول: إن القرآن محدَث؛ فهو جهمي"[215]. فساوى بين الحدوث والخلق.

وهذا ابن بطة العكبري الحنبلي، صاحب كتاب **الإبانة الكبرى** وهو أيضًا من الكتب المعتمدة في الرد على الجهمية ومخالفي السلف وأهل السنّة، يروي بسنده عن رجل يقال له إبراهيم بن منصور التوزي [أو الثوري]، معاصر للحسن بن حمّاد الصيرفي (ت. 238هـ)، ولئن كان هذا الرجل (أي إبراهيم بن منصور) ربما يكون مجهولًا[216]، فإن ابن بطة ما أتى بكلامه إلا على سبيل التأييد والاحتجاج، معبّرًا عن مذهب أهل الحديث، وجاء فيه قولُه: "وإنما معنى قوله ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾، أراد: مُحدَثًا عِلمُه [أي العلم به]، وخبرُه، وزجرُه، وموعظتُه عند محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما أراد: أن عِلمَك يا محمد ومعرفتك، محدَثٌ بما أوحي إليك من القرآن، وإنما أراد: أن نزول القرآن عليك يُحدِثُ لك، ولمن سمعه علمًا وذكرًا لم تكونوا تعلمونه [...] فأخبر أن الذكر المُحدَثَ هو: ما يحدُث مِن سامعيه وممن عَلِمَه وأُنزِل عليه، لا أن القرآن مُحدَثٌ عند الله، ولا أن الله كان ولا قرآن،

(213) هو الذي نهى عن حضور مجلس البخاري والسماع منه، لأنه فهم منه أنه يقول: "لفظي بالقرآن مخلوق". أقول: لو كانت عبارة "لفظي بالقرآن مخلوق" تكفي لهجران محدّث كالبخاري، بحيث لا يروى عنه قرنين من الزمن عند تلك الطائفة من أهل الحديث، هذا وهو لم يصرّح بهذه العبارة؛ فكيف لو فُهِم منه – مجرد فهم – أنه يقول إن القرآن حادث، ما الذي يُتوقَّعُ أن يفعله في حقه؟

(214) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 12، ص 289.

(215) المرجع نفسه، ج 14، ص 379.

(216) ولم أجد له ترجمة، كما لم يجدها المحقق.

لأن القرآن إنما هو من علم الله، فمن زعم أن القرآن هو بَعْدُ؛ فقد زعم أن الله كان ولا علم"[217]. فالذكر، عنده، إنما كان محدَثًا من حيثُ نزولُه فقط، ومن حيث علم النبي به، أي إنه محدَث بالنسبة إلى النبي والمتلقّين، وليس هو في ذاته مُحدَثًا (غير مخلوق) كما يقوله ابن تيمية، وينسبه إلى السلف والأئمة.

وهذا المحدّث الفقيه أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي (ت. 240هـ)، الذي وصفه الذهبي بقوله: "الإمام، الحافظ، الحجة، المجتهد، مفتي العراق، أبو ثور الكلبي، البغدادي، الفقيه"[218]، الذي شهد له أحمد بن حنبل بـ"السنّة"، بعد خمسين عامًا من المعرفة، وشبّهه بسفيان الثوري[219]، ينقل عنه اللالكائيّ قوله: "ومن قال: كلام الله مخلوق فقد كفر، وزعم أن الله حَدَث فيه شيءٌ لم يكن"[220]. وهو دالٌّ على أن تعليل كفر من قال بخلق القرآن هو أنه زعم أن الله "حدث فيه شيء لم يكن"، وهل مذهب ابن تيمية الذي ينسبه إلى السلف، إلا أن القرآن فعلٌ من أفعال الله، حدث في ذاته بعد أن لم يكن؟ ظواهر تلك الأقوال كلها تخالف مذهب ابن تيمية الذي نسبه إلى السلف والأئمة! بل القائل به عندهم جهمي!

وبعد، فليس مقصدنا سرد عشرات النصوص المباشرة والدالّة على المراد (وهي كثيرة)، فإن هذا يطيل البحث جدًا، وإنما عمدنا إلى الإتيان بأمثلة عن "السلف" و"الأئمة" - وفق تعبير ابن تيمية - تناقض دعوى الإجماع التي يشير إليها مرارًا. ولقد قرر ابن تيمية أن أحدًا من السلف لم يقل "إن القرآن قديم"[221]. وغفل عن تصريح ابن راهويه الذي نقلنا تصريحه. وعلى التسليم الجدلي بأن أحدًا من السلف لم يقل إن القرآن قديم، فلا يُفهم من عدم التصريح إلا السكوت، لكن ما القول في التصريح بإنكار القول بأنه محدث غاية الإنكار وأشنعه وأقساه؟

---

(217) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 2، ص 184-185، رواية 425. (ما بين معقوفين منّي).

(218) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 12، ص 72.

(219) ينظر ترجمته في: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواردها (تاريخ بغداد)**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 6 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، ص 576، ترجمة 3053.

(220) اللالكائي، ج 1، ص 193، رواية 319.

(221) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 17، ص 85.

يضاف إلى ما سبق أن الإمام أحمد بن حنبل أنكر عبارة خصومه حين قرروا أنه "كان الله ولا قرآن"، قال ابن حنبل: "وقال لي عبد الرحمن بن إسحاق: كان اللَّه ولا قرآن. فقلت له مجيبًا: كان اللَّه ولا علم؟ فالعلم من اللَّه وله، وعلم اللَّه منه، والعلم غير مخلوق، فمن قال: إنه مخلوق فقد كفر باللَّه، وزعم أن اللَّه مخلوق، فهذا الكفر الصراح"[222].

ما الخطأ في عبارة "كان الله ولا قرآن"، إذا كان القرآن حادثًا بعد أن لم يكن؟ إذ على وفق أصول ابن تيمية، التي ينسبها إلى السلف في هذه المسألة، إن العبارة صحيحة جدًا ولا خطأ فيها، وكان من حق الإمام أحمد لو كان قائلًا بها أن يجيب قائلًا: نعم، كان الله ولا قرآن، ولكنه حادث وليس بمخلوق! ولكن الذي جرى هو العكس، فقد استنكر أحمد هذه العبارة، وأجاب بسؤال استنكاري: "كان الله ولا علم؟"، أي: كما أنه لا يجوز أن يقال: "كان الله ولا علم"؛ فكذلك لا يجوز أن يقال: كان الله ولا قرآن! فماذا يمكن الباحثَ المتجردَ من المذهبية أن يفهم من هذه العبارة؟

وبجمع تلك النصوص (وما لم نورده في بحثنا أكثر بكثير مما أوردناه) بعضها إلى بعض، أي حينما نجمع إنكار ابن حنبل أن القرآن محدث، وأنه ينكر أن الله كان ولا قرآن لأنه لا يجوز أن يقال: كان الله ولا علم، وحين ينكّر أن أسماء الله المعيّنة حادثة، وحين لا يكون هناك تفريق واضح خلال مدة المحنة التي قاربت ربع القرن من الزمن، وكان الشيء إما حادثًا وإما قديمًا؛ فالنتيجة التي تسبق إلى الذهن هي أن القرآن قديم، عنده، حتى لو لم يصرّح بذلك، فالأقوال على النسق الذي بيّنتُه ورتّبتُه تقتضي ذلك، فإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا لم يكن القرآن حادثًا، فهو قديم بالضرورة.

ولئن قال المناطقة: إن الكلية الموجبة تنقضها جزئية سالبة، والعكس؛ فأحسب أن هذا يتحقق بنص واحد، ولكننا أتينا بنصوص، وتركنا مثلها وربما أكثر منها اختصارًا. وحسبنا أن نعلم أن تلك الإطلاقات التيميّة ليست دقيقة، وأن أهل الحديث ذوو مذاهب، وأن من يسميهم ابن تيمية "السلف والأئمة" ليسوا على قولة رجل واحد،

---

(222) الخلال، السنّة (2018)، ج 2، ص 76-77.

وأن أكثر من قال: "غير مخلوق"، لم يشرح، أصلًا، كلامَه ولا مرادَه. وسنورد بعض النصوص في المبحث الآتي؛ لما لها به من علاقة.

ج- دعوى اتفاق السلف/ الأئمة على قِدَم الكلام النوعي، ودوام حدوث أفراد الكلام (لم يزل الله متكلمًا إذا شاء)

ما يقال عنه إنه "كلام"، كما يرى ابن تيمية، هو - عند إطلاقه - شاملٌ للّفظ والمعنى معًا، أي إن "الكلام" هو ألفاظٌ بمعانيها، وليس هو الألفاظ فقط، أو المعاني فقط دون الألفاظ، وهذا ما عليه - كما يرى - عامّة الأمم، وهو ما يفيده الكتاب والسنّة وكلام السلف والأئمة[223]؛ أي إنه يدّعي أن "السلف" حين يتكلمون عن "كلام الله"، فهم يتكلمون عن "لفظ ومعنى معًا"، وليس عن "لفظ" بلا معنى، ولا عن "معنى" بلا لفظ؛ أي إنهم حين يقولون: "لم يزل الله متكلمًا"، فهم يقصدون أنه لم تزل تقوم بذاته "ألفاظ" مع "معانيها"، تحدث شيئًا فشيئًا منذ الأزل، لا إلى بداية (أي كقولهم، مثلًا، لم يزل خالقًا)[224]، على وفق النقول التي سقناها في أول هذا المبحث، واستخلصنا منها ثلاث مسائل نسب فيها ابن تيمية الإجماع إلى السلف والأئمة.

ذاك تعريف السلف للكلام، بحسب ما يرى ابن تيمية، فأما "المتكلم"، فيعدِّد ابن تيمية مذاهب المسلمين في تعريفه وَحَدِّه؛ فعند طائفة المتكلم هو: فاعل الكلام ولو كان منفصلًا عنه (أي حادثًا في غير فاعِلِه ليس قائمًا بذاته، بل بذات أخرى)؛ وعند بعضهم هو: من قام به الكلام ولو لم يكن بمشيئته وقدرته (أي إن مجرد قيام الكلام بأي ذات يقتضي أنها "متكلمة"، ولو لم يكن قيام الكلام حاصلًا باختيارها، ولا متعلقًا بمشيئتها وقدرتها)؛ وعند آخرين هو: مَنْ قام به الكلام بمشيئته وقدرته

---

(223) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 456-457.

(224) يقول ابن تيمية بعد كلام لأحمد بن حنبل حول الخوض في المتشابه، وبعد أن ذكر أن قيام الحركة بالذات لا يسمّى تغيّرًا: "وفي هذا الكلام الذي ذكره الإمام أحمد ردٌّ على الطائفتين المختلفتين في معنى قول أحمد وسائر السلف في معنى أن القرآن غير مخلوق؛ هل المراد أنه قديم لازم لذاته لا يتعلق بالمشيئة والقدرة كالعلم؟ أو المراد: أنه لم يزل متكلمًا كما يقال لم يزل خالقًا [أي كلامًا متعلقًا بالمشيئة]، وقد ذكر الخلاف في ذلك عن أصحاب الإمام أحمد أبو بكر عبد العزيز في كتاب **المقنع**، وذكره عنه القاضي أبو يعلى في كتاب **البيان في القرآن**، مع أن القاضي وأتباعه يقولون بالقول الأول، ويتأولون كلام أحمد المخالف لذلك على الإسماع [...]". ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 392. والقصد أن ابن تيمية يكتفي أحيانًا بعبارة "لم يزل متكلمًا" من دون التقييد بالمشيئة، لإثبات تسلسل الحوادث، كتسلسل الخلق.

(أي هو الذات التي يقوم بها الكلام، الذي لم يُوجَد، ولم يكن، إلا بمشيئة تلك الذات وقدرتها واختيارها)[225]. والقول الأخير هو قول السلف والأئمة، كما يدّعي ابن تيمية ويسوق فيه إجماعهم واتفاقهم، فيقول: "وأما سلف المسلمين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين المشهورون بالإمامة فيهم كالأربعة وغيرهم وأهل العلم بالكتاب والسنّة [...] يقولون: إنه لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال؛ لم يزل متكلمًا إذا شاء بمشيئته وقدرته، ولم يزل عالمًا ولم يزل قادرًا ولم يزل حيًّا سميعًا بصيرًا"[226]. والشاهد في هذا النص هو قوله: إن السلف من الصحابة والتابعين والأئمة يقولون: "لم يزل متكلمًا إذا شاء بمشيئته وقدرته". يرى ابن تيمية أن هذا القول الأخير هو قول السلف والأكثرين[227]؛ أي إن الكلام عند "السلف والأئمة"، يجتمع فيه أمران: أنه قائم بالذات لم يزل (أي لا يمكن تصوّر الذات من دونه، من حيث إن فقدانه نقصٌ، كالسمع والبصر للحي، ويضاف إلى ذلك الكلام، ولم يزل الكلام يحدث في الذات، أزلًا وأبدًا، أي قديم النوع، ولا يمكن خلوّ الذات عن أفراده)، وهو في الوقت ذاته متعلق بالمشيئة (أي هو فعلٌ من أفعال الذات أو حركة كما سيأتي، كان بعد أن لم يكن، وحدث بعد أن لم يُوجَد، فهو، من هذه الحيثية، صفةٌ فعلية، أي إن القادر إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله)، فاجتمع في الكلام إذًا معنيان: أنه صفة ذات، وأنه أيضًا صفة فعل، فهو من الصفات الذاتية الفعلية معًا (سيأتي الكلام عن هذا في حينه). وفي هذا يقول ابن تيمية - شارحًا قول أحمد ابن حنبل: "لم يزل الله عالمًا متكلمًا غفورًا" - "فبيّنَ اتصافَه بالعلم، وهو صفة ذاتية محضة، وبالمغفرة، وهي من الصفات الفعلية، والكلام الذي يشبه هذا وهذا"[228]، فالعلم صفة ذات محضة، والمغفرة صفة فعل محضة، والكلام يشبه هذا وذاك، أي اجتمع فيه أنه صفة ذات وصفة فعلٍ معًا. ويقرر أن "السلف وأئمة السنّة، وكثير [كثيرًا] من أهل الكلام - كالهشامية والكرامية وأصحاب أبي معاذ التومني وزهير اليامي [كذا، وورد: الأثري، في معظم الكتب] وطوائف غير هؤلاء -

---

(225) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 3، ص 280-281.

(226) المرجع نفسه، ج 2، ص 163-164.

(227) المرجع نفسه، ج 3، ص 280-281.

(228) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 438.

يقولون: إنه صفة ذات وفعل، هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلامًا قائمًا بذاته. وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم"[229].

وإذا كان الكلام يجتمع فيه الأمران، أي: كونه صفةً ذاتيةً - فعليةً معًا، عند "السلف والأئمة"، فهو، إذًا، "قديم النوع"، وإن كان "حادث الأفراد"؛ فالقرآن، والإنجيل، والتوراة والزبور كلها أفراد "حادثة"، كانت بعد أن لم تكن، وأحدثها الله بعد عدمها، وقامت بذاته حين فعلَها وتكلّم بها، أي كان الله ولا قرآن، وكان الله ولا إنجيل، وكان الله ولا توراة، وكان الله ولا زبور، ثم أحدثها في ذاته. ولكنْ لمّا كان الله "لم يزل متكلمًا"، وليس لكلامه ابتداءٌ، ولم يزل يفعل الكلامَ؛ فالكلام حينئذٍ قديم النوع، متسلسل الأفراد لا إلى بداية[230]. وفي هذا يقول ابن تيمية: "إذا قيل: إنه لم يزل الرب متكلمًا بمشيئته، وقدرته، أو لم يزل فعّالًا لما يشاء، ونحو ذلك مما يقتضي كونه فاعلها [كذا]، كان هذا النوع قديمًا [...] فإذا قُدِّرَ أن الرب لم يزل قادرًا على الفعلِ والكلامِ بمشيئته، وأنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، فعّالًا لما يشاء؛ فهنا وجب وجود ما لا ابتداء له، ولا نهاية لابتدائه"[231].

إذا تبيّن المقصد من هذه النقول، فعلى الباحث المتخذ التاريخَ منهجًا يقع عبءُ الفحص والتدقيق والتأكد من دقة دعاوى الإجماع والاتفاق والإطلاقات الجسورة. يبني ابن تيمية هذا "الإجماع" معتمدًا على "بعض" ما ورد عن السلف، مما أذكره فيما يأتي:

• **الفعل من لوازم الحياة، وإذًا؛ فالله لم يزل فاعلًا (للكلام وغيره)، لأنه لم يزل حيًا، وهكذا استدل أئمة أهل السنّة**

والمقصد أنه إذا كان الله لم يزل حيًا، وكان الفعل من لوازم الحياة؛ وجب أن يكون فاعلًا بلا بداية، لأنه حي بلا بداية. هذا دليلٌ عقلي في ذاته، ربما ينافَش ويُعترض عليه في بعض تفاصيله، ولكنّ مناقشة الدليل العقلي في ذاته ليست من بابَتِنا

(229) المرجع نفسه، ج 6، ص 219.

(230) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 3، ص 312.

(231) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على من قال بفناء الجنة والنار**، تحقيق محمد بن عبد الله السمهري (الرياض: دار بلنسية، 1995)، ص 75-76. (ما بين معقوفين منّي)

هنا، بل ما نرومه هو: هل كان السلف والأئمة "مُجمِعين" على هذا الدليل العقلي؟ ولكن ابن تيمية مع هذا كان يعتمد في تقريره، وفي أنه مذهب السلف، على ما حكاه حرب الكرماني عمّن لقيه من العلماء، وعلى ما ذكره عثمان بن سعيد الدارمي، قال ابن تيمية: "بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة [أي إن الله يتحرّك، وتقوم به الحركات]، وأن ذلك هو مذهب أهل السنّة من المتقدمين والمتأخرين"، قال ابن تيمية: "وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنّة؛ أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور"[232]. ونقل ابن تيمية عن عثمان بن سعيد الدارمي، وغيره: "أن الحركة من لوازم الحياة، فكل حيٍّ متحركٌ"[233]. وطائفة أخرى من "السلفية"، بحسب تعبير ابن تيمية (كنعيم بن حماد الخزاعي، والبخاري صاحب الصحيح، وابن خزيمة، وابن عبد البر) تثبت المعنى الذي يثبته هؤلاء (أي الحركة)، ولكنهم يسمّونه "فعلًا" ونحو ذلك، تحاشيًا من إطلاق لفظٍ غير مأثور[234]، أي إنهم متفقون على قيام "الحركة" بالذات، لكنهم مختلفون في "اللفظ"، فبعضهم لا يتحاشى، ولكن بعضهم يتحفّظ، إلا أن المعنى المراد هو هو. أما الحنابلة، كما ينقل ابن تيمية، فمنهم من يوافق مثبتي "الفعل" كأبي بكر عبد العزيز (غلام الخلّال، ت. 363هـ)، وابن بطة. ومنهم من يوافق مثبتي "الحركة" كأبي عبد الله بن حامد (ت. 403هـ)، وطائفة حنبلية ثالثة لا تجيز أن تقوم بالله حركة، ولا فعلٌ لأنهما حادثان، فيوافقون النفاةَ كالكلّابية[235].

وبعد أن يؤصّل ابن تيمية لدوام الفاعلية الإلهية (أو الحركة، كما لا يمانع)، أي تسلسل الحوادث لا إلى أوّل ولا إلى بداية، يشير إلى أنه لمّا كان مذهب أهل السنّة والحديث هو "الإثبات" (أي إثبات قيام الفعل أو الحركة بالذات الإلهية)؛ ضاربًا المثل بالبخاري، وأبي زرعة الرازي، وأبي حاتم الرازي، ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من أئمة الحديث الذين أدركهم ابن خزيمة، يستنتج أنه "كان المستقرّ عنده [أي ابن خزيمة] ما تلقّاه عن أئمته[236]: من أن الله تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، وأنه

---

(232) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 7. (ما بين معقوفين منّي)
(233) المرجع نفسه.
(234) المرجع نفسه، ص 8.
(235) المرجع نفسه.
(236) سيُناقش موقف ابن خزيمة في حينه.

يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة"[237]. ثم ذكر ابن تيمية انقسامَ أصحاب ابن خزيمة لتأثر بعضهم بالكلّابية، وأن العلماء في نيسابور افترقوا إلى طائفتين؛ الجمهور مع ابن خزيمة (أي على طريقة السلف الصالحين)، وبعضهم - كالبيهقي وأبي ذر الهروي وطائفة أخرى - انحازوا إلى ابن كُلّاب[238].

هذا، باختصار، ما نقله ابن تيمية عن السلف والأئمة (الذين خالفهم الكلّابية ومن تأثر بهم)، ليثبت بهذا قيام الحوادث بذات الله، وأن تلك الحوادث متسلسلة لا إلى بداية، وأن نوعها، والحال هذه، قديم.

قلنا: إنه ليس من بابتنا مناقشة الدليل العقلي المشار إليه، والربط الضروري بين الحياة والفعل أو بين الحياة والحركة، لأنه قابل للنقاش، فإذا كان دليل إثبات حياة الحيّ لا يكون إلا بقيام الحركة (أو الفعل) بالذات، وكان هذا دليلًا عقليًا، فلا موجب أن يكون عرفه السلَف (بالمعنى الضيّق، أي الصحابة والتابعون)، إذ لم يرد عنهم شيء كهذا أصلًا، فعلى أيّ أساس يُقال إنه قول السلف بإطلاق؟

وأما أصحاب الحديث، فقد نقل اللالكائي عن خمسمئة وخمسين نفسًا، حذف منها الأسانيد تجنبًا للتطويل، أنهم قائلون بأن القرآن غير مخلوق[239]. ولكننا لا ندري عن استدلالاتهم جميعًا، ولا ما يعنون بالضبط بقولهم: "إنه غير مخلوق"، فما كل من قال: إن القرآن غير مخلوق، قدّم استدلالًا على هذا، ولا شرح مقصده الدقيق بإطلاق هذه العبارة، بل معظم ما ورد إنما هو إطلاق هذه الجملة القابلة للاحتمالات، فما معنى قول القائل: "كذا غير مخلوق"؟ أمعناه أنه "قديم العين"، أم "قديم الجنس"، أم "حادث العين ولكنه غيرُ مخلوق"، أم "حادث الجنس ولكنه غير مخلوق"؟ وإذا كان حادثًا غير مخلوق، فهل هو متسلسل لا إلى بداية؟ أو هل نوعه حادث أيضًا؟ كما أنه ليس كل من قال: "إن القرآن غير مخلوق"، صرّح بأنه "صفة قديمة"، ولا أنه "صفة

---

(237) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 8-9. (ما بين معقوفين منّي)

(238) المرجع نفسه، ص 9-10.

(239) اللالكائي، ج 1، ص 256، رواية 493؛ وقال ابن تيمية: "ألفاظ السلف منقولة عنهم بالتواتر عن نحو خمسمئة من السلف كلها تصرح بأنهم أنكروا الخلق الذي تعنيه الجهمية". ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 459. هؤلاء الخمسمئة معظمهم من أهل الحديث، ولم يصح عن الصحابة شيء في هذا الأمر، كما قررنا وكررنا، لكن تأمّل إطلاق لفظة السلف هنا التي تشمل حتى أحمد بن حنبل ومعاصريه.

حادثة"، كما ليس كل من قال تلك العبارة صرّح بأن هناك أفعالًا أو حركات تقوم بالذات، كما ليس كل من تكلم عن "الكلام" فرّق بين الكلام بمعنى المصدر (أي التكلُّم/ نفس الفعل)، وبين الكلام (أي المفعول، أي النص المتكلم به، تمامًا كالأكل الذي هو فعل الأكل، أي المصدر، وبين الأكل الذي هو المأكول). لا يمكن، إذًا، ولو من باب الدقة العلمية، أن يُقطَعَ بأن هذا القول مقصودٌ به جنس الكلام أو نوعُه، فضلًا عن كون الكلام المعيّن قديمًا أو محدثًا غير مخلوق؛ إذ لا يُنسَب إلى ساكتٍ قولٌ، بل كل من استدل بشيء أو صرّح بشيء، وجب نسبتُه إليه هو فقط لا إلى غيره، وكل من قال كلامًا محتملًا، لم يجُز أن يُقطَعَ بأن أحد المعاني هو مقصودُه. وأَخْذُ مجموعةٍ استدلالات من "بعض" المحدّثين الذين ربما يكونون الأقلّ عددًا، في مقابل سائرهم، ثم "تعميمه" على جميع السلف وأهل الحديث والأئمة وأنه قولُهم ومذهبُهم، بل حتى تعميمه على جمهورهم فضلًا عن دعوى الاتفاق، ليس إلا من باب "الاستسهال" و"التجوّز"، أو "التحيّز" مشعورًا بذلك أو غير مشعور به.

ومع هذا، فلعلنا نرجع إلى الذين نسب ابن تيمية إليهم هذه الأقوال، لنتأكّد من دقة نقله عنهم، وسأكتفي ببعض الأمثلة؛ إذ الاستقراء في هذا يلزمه وحده كتاب حافل ضخم، وبحث جامع كبير، وهو ما لا نشترطه في هذه الدراسة، وإنما وكدُنا وهمُّنا هما دقة نقل ابن تيمية لهذه الاتفاقات والإجماعات، ونسبتها إلى السلف والأئمة. ولأن مسألة قيام الفعل، أو الحركة (أو ما يسمّى الأفعال الاختيارية، أو الصفات الفعلية) بالذات، مرتبطة بوقوعها بالمشيئة والقدرة، فسنبحث هذا في النقطة التالية.

- **أن السلف اتفقوا على أن الله لم يزل الله متكلمًا بمشيئته وقدرته**

لن أعيد النصوص التي نقلتها عن ابن تيمية في أول هذا المبحث، ناسبًا القول بالقدم النوعي/ تسلسل الحوادث لا إلى أوّل، إلى السلف الصالح والأئمة، وإن كان في مواطن كثيرة يستدل على ذلك بالأدلة العقلية، ويفيض، ويبسط مجال القول، مع أن الوارد عن "السلف" الذين أفاد منهم ذلك ليس بصريح. بل إن للسلف (أو من عدّهم ابن تيمية كذلك!) ألفاظًا محتملة، لا يُقطَع موضوعيًا بمقاصدهم فيها، لولا أن ابن تيمية يعوّض تلك الثغرات بل التناقضات والتعارضات الظاهرة في ألفاظهم، بقوّة نفسه وجسارته وشجاعته في الطرح، فيظنّ القارئ أن الأمر ما وقع إلا وفق ما ادّعى. فمن ذلك مثلًا أنه يفيض في مسألة الصفات الاختيارية والفعل الإلهي الحادث وقيامه

بالذات، ويحكي قول الكرّامية وأنهم فرّقوا بين المحدَث والحادث، ثم يعقّب بقوله: "وأما غير الكرّامية من أئمة الحديث والسنّة والكلام فيسمّون ذلك 'مُحدَثًا' [يعني الفعل الإلهي، أي إنهم لا يجدون غضاضةً في تسمية الفعل الإلهي محدَثًا وحادثًا معًا، بلا إشكال]، كما قال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾[240]، وفي الصحيحين عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: 'إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلَّموا في الصلاة'". يقول ابن تيمية معقبًا: "والذي أحدثه هو النهي عن تكلمهم في الصلاة. وقولُهم: 'إن المُحدَث يفتقر إلى إحداثٍ وهلمَّ جرًّا'، هذا يستلزم التسلسل في الآثار، مثل كونه متكلمًا بكلامٍ بعد كلامٍ، وكلماتُ الله لا نهاية لها، وأن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء. وهذا قول أئمة السنّة، وهو الحق الذي يدل عليه النقل والعقل"[241].

لا داعي لإعادة الحديث في استدلاله بالآية الثانية من سورة الأنبياء، فقد سبق الحديث عنها فيما مضى[242]، أما استدلاله بحديث ابن مسعود، فلا دلالة صريحة فيه. وتأمّل قول ابن تيمية: "هذا يستلزم التسلسل في الآثار ...إلخ"، فهو واضحٌ في أن المسألة ليست غير "استلزام"، أي إنه استنباط، وليس هو "صريح" قول أحد من السلف. بل أزعم أن أحدهم لم يخطر بباله تسلسل الحوادث، لا لفظًا ولا معنى. والمقصد أن كلام "السلف" ليس صريحًا في الدلالة على المراد، ولكن الشيخ يختار معنًى كهذا معقّدًا حارت فيه عقول كبار النُظّار من المتكلمين والفلاسفة، وينسبه بشجاعته وقوة نفسه إلى السلف، ويقيم عليه الشواهد والأدلة الفلسفية والعقلية.

نقل ابن تيمية كما بيّنّاه عن عثمان بن سعيد الدارمي وغيره، كالبخاري ونعيم بن مسعود وابن خزيمة، أن الفرق بين الحي والميت هو قيام الحركة بالحيّ، وأن الله يتحرك (يفعل، ينتقل) إذا شاء، أن الحيّ لا يكون إلا فعّالًا، ولا يكون إلا متحركًا، وأن هذا مذهب أهل السنّة[243].

---

(240) مع أن أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وغيرهما، يصرفان هذه الآية عن أن يكون المقصود بها القرآن! أي إن استدلالهم بهذه الآية هو على النقيض مما يستدل به ابن تيمية وينسبه إلى السلف!

(241) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 16، ص 383-384. (ما بين معقوفين منّي)

(242) ينظر: تفسير الطبري لهذه الآية، وما نقله عن السلف والأئمة.

(243) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 5، ص 535.

كذلك يقول ابن تيمية: "فإن السلف وأئمة السنّة والحديث يقولون: يتكلم بمشيئته وقدرته؛ وكلامه ليس بمخلوق؛ بل كلامه صفة له قائمة بذاته. وممن ذكر أن ذلك قول أئمة السنّة: أبو عبد الله بن منده وأبو عبد الله بن حامد وأبو بكر عبد العزيز وأبو إسماعيل الأنصاري وغيرهم؛ وكذلك ذكر أبو عمر بن عبد البر نظير هذا في الاستواء، وأئمة السنّة - كعبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل والبخاري وعثمان بن سعيد الدارمي ومن لا يحصى من الأئمة وذكره حرب بن إسماعيل الكرماني عن سعيد بن منصور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وسائر أهل السنّة والحديث[244] - متفقون على أنه متكلم بمشيئته وأنه لم يزل متكلمًا إذا شاء وكيف شاء"[245].

قال أيضًا: "وصرّح أحمد وغيره من السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق. ولم يقل أحدٌ من السلف إن الله تكلم بغير مشيئته وقدرته، ولا قال أحد منهم إن نفس الكلام المعيَّن كالقرآن، أو ندائه لموسى أو غير ذلك من كلامه المعيَّن أنه قديم أزلي، لم يزل ولا يزال، وإن الله قامت به حروف معينة أو حروف وأصوات معينة قديمة أزلية لم تزل ولا تزال؛ فإن هذا لم يقله ولا دل عليه قول أحمد ولا غيره من أئمة المسلمين، بل كلام أحمد وغيره من الأئمة صريح في نقيض هذا، وأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وأنه لم يزل يتكلم إذا شاء، مع قولهم إن كلام الله غير مخلوق وإنه منه بدأ؛ ليس بمخلوق ابتدأ من غيره، ونصوصهم بذلك كثيرة معروفة في الكتب الثابتة عنهم مثل ما صنف أبو بكر الخلال [...] وما صنفه عبد الرحمن بن أبي حاتم من كلام أحمد وغيره، وما صنفه أصحابه وأصحاب أصحابه: كابنيه صالح وعبد الله وحنبل وأبي داود السجستاني [...] والأثرم والمروذي وأبي زرعة وأبي حاتم والبخاري صاحب الصحيح وعثمان بن سعيد الدارمي"[246].

وسنراجع الآن أقوال بعضٍ من معاصري أحمد بن حنبل ومؤيديه وتلامذته وأصحابه ومن أعلم الناس بمذهبه وأقواله، وهم من أشهر الرادّين على الجهمية ومن

(244) سنذكر موقف عثمان بن سعيد الدارمي، وابن خزيمة، وابن بطة للتأكد من صحة هذا الادعاء ودلالته.

(245) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 6، ص 218.

(246) المرجع نفسه، ج 12، ص 86.

الجامعين لـ"مذهب السلف" والناقليه، وهم من أئمة السنّة والحديث، وسنقتصر على الآتية أسماؤهم اختصارًا، ولأن في هذا كفاية وغنية، إذ يكفي في نقض الموجبة الكلية سالبة جزئية، والعكس، ولأن الاستقراء التام يستدعي بحثًا برأسه حافلًا، وهو مما لم يشترطه هذا البحث. وسنختتم بأقوال أحمد بن حنبل في هذه المسألة، لنرى دقة ما يعزوه ابن تيمية إليه من القول بالقدم النوعي وحوادث لا أوّل لها:

- عثمان بن سعيد الدارمي

ينص الدارمي بصراحة على أن الكلام صفة الله، فيقول: "وكل كلامٍ صفةُ كلِّ متكلِّمٍ به، خالقٍ أو مخلوق"[247]. وهذا موطن إجماعٍ، فلا ينكر أحدٌ من المسلمين أن الكلام (بمعنى التكلُّم) صفة من صفات الله[248]، لكن الحديث ليس عن "التكلّم" أي نفس فعل التكلّم، بل عن النص "المتكلَّم به" (بمعنى المفعول، أي "أثر" فعل التكلم)، فهل هذا المفعول صفةٌ لله؟ يقول الدارمي: "وكذلك القرآن، لو احترقت المصاحف كلُّها، لم ينقص من نفس القرآن حرفٌ واحد، وكذلك لو احترقت القَرَأَةُ كلُّهم أو قُتِلوا أو ماتوا، لبقي القرآن بكماله كما كان، لم ينتقص منه حرف واحد؛ لأنه منه بدأ وإليه يعود عند فناء الخلق بكماله غير منقوص"[249]. والسؤال هنا: هل صفة الله "تبدأ"، و"تخرج" من الموصوف، ثم "تعود إليه" بعد فناء الخلق؟ إن من شأن الصفة أن تلازم موصوفها، لا أن تبدأ منه وتَبِين عنه وتخرجَ منه وتفارقَه، ثم تعود! العاقل يدرك أن هذا كلامٌ غيرُ معقول، وأنه لا ينطبق على "صفة" تُلازِمُ موصوفَها، بل ينطبق على "مخلوق منفصل". ولعل هذا ينقض على الدارمي قوله: "علمُه وكلامُه معه كما لم يزل، غير بائن منه"[250]. فما المقصود بـ"كلامه" هنا؟ هل المقصود به: التكلم/ الفعل؟ أم المتكلَّم به/ المفعولُ؟ واقتران العلم بالكلام هنا في نسق واحد إشارةٌ إلى

(247) الدارمي، **نقض الإمام** (2012)، ص 183.

(248) والمأمون وقضاته لا ينكرون أن الله متكلم، ومن يدخل هنا ناسًا "يتخيلهم" يسميهم "غلاة الجهمية" ينكرون أن الله يتكلم؛ فهو يبعد النجعة، وهو أقرب إلى المتخيّلات؛ لأن عامّة الردود على الجهمية إنما هي موجهة إلى النجارية والبرغوثية والضرارية والمريسية والمعتزلة والأشعرية، وكلهم من جنس واحد، أما الجهم بن صفوان نفسه، فلا يمكن القطع بما ورد عنه.

(249) المرجع نفسه، ص 50.

(250) المرجع نفسه، ص 169.

أنهما قديمان، لا أن العلم قديم بالعين، والكلام قديمٌ بالجنس! وكما أن علم الله لا يبين عنه، فكذلك كلامه (أي تكلُّمه) لا يبين عنه.

ينقل الدارمي عن المريسي (أو من يتخذ مذهبه) قولَه عن أهل الحديث إنهم "يزعمون أن كلام الله من صفاته وذاته"، بينما يرى المريسي وموافقوه أن الكلام هو "الفعل"[251] (أي إن المريسي ينتقد أهل الحديث بأنهم يقولون إن الكلام "صفة ذات"، وليس "صفة فعل")؛ يجيب الدارمي بعد أن فرّق بين الكلام وغيره من صفات الأعيان كاليد والوجه، وصفات المعاني كالسمع والبصر، يقول: "وأما قولك [أيها المريسي ومن وافقه]: كلامُ الله فعلُه؛ فقد صرّحتَ بأنه مخلوق، وادّعيت أن أفاعيل الله زائلة عنه مخلوقة، والكلام أحدُ أفاعيله عندك، فقلتَ فيه قولًا أفحش مما قاله إمامُك المريسي، زعم المريسي أنه مجعول وكل مجعول مخلوق، وزعمتَ أنت أنه مفعول، وكل مخلوق مفعول"[252].

مقتضى هذا الكلام أن الخصم "الجهمي" يرى أن الكلام فعلٌ لله، والأفعال زائلةٌ حتمًا، فيُلزمه الدارمي بأنه بمجرد التصريح بأن الكلام من الأفعال، فهذا اعتراف بأنه "مخلوق" وتصريح بذلك! ولهذا يقول الدارمي بعد هذا الإلزام: "فكان من صنع الله لمن بين ظَهرَيْك؛ أن صرَّحت بالمخلوق بعد تستُّرٍ وانقباض منه، مخافة الفضيحة، حتى صرَّحتَ بها، فاستدلوا على مذهبك ليحذروا مثلها من زلاتك، ويجتنبوا أخواتها من سقطاتك، ثم صرحت بها ثانية في آخر كتابك، فادعيت أن من قال: القرآن غير مخلوق فقد جاء بالكفر عيانًا"[253]. إن الدارمي "قبَض" على الخصم متلبسًا بالجرم المشهود! فبمجرّد قوله إن الكلام من أفاعيل الله، فهذا يلزم منه أن الكلام مفعول، وإذا كان مفعولًا فهذا يعني أنه مخلوق! هكذا يُلزِم الدارميُّ خصمَه، أي إن الدارمي لا يفرّق بين فعل ومفعول. إن اعتقاد الخصم الجهمي أن الكلام من أفاعيل الله، يعدّه الدارميّ "تصريحًا" منه بأن الكلام مخلوق! وهكذا فضح الله الخصمَ الجهمي بهذا التعبير، وأن أهل الحديث ضبطوه متلبسًا وهو يقول بخلق القرآن!

(251) المرجع نفسه، ص 183.

(252) المرجع نفسه، ص 184. (ما بين معقوفين منّي)

(253) المرجع نفسه، ص 184-185.

هذا، والدارمي يصف خصمه بأنه كان من القائلين بالوقف وأنه يتقلد قول "الواقفة"[254]، أي إن هذا الخصم/ الواقفي/ الجهمي يصرّح بأن إطلاق أن "القرآن مخلوق"، أو "غير مخلوق"، بدعة، محتجًا (أي الخصم) بأن "السلف" لم يخوضوا في ذلك. لكن مع ذلك يكرر الدارمي إلزام خصمِه بأنه قائلٌ بأن القرآن مخلوق، لأن الخصم يرى أن كلامَ الله غيرُ الله، وأنه من أفاعيله؛ لأنه لمّا صرّح بأن القرآن فعلٌ، فقد صرّح لزومًا أنه مفعول![255]. والنتيجة من هذا المقطع أن الدارمي يرى أن الكلام "صفة ذات" لا "صفة فعل"، ولو كان يرى أن الكلام يجوز فيه أنه صفة فعل، لبيّن هذا، ولأنكر على خصمه حمل الفعل على أنه مخلوق، ولأوضح له أن أفعال الله حادثة ولكنها غير مخلوقة. لكن هذا لم يحدث في موضع استحقاق البيان، والواضح أن الدارمي يرى أن من عدّ القرآن فعلًا لله، فمجرد قوله هذا منكر وانحراف؛ لأن هذا يقتضي أنه مفعول مخلوقٌ، من دون تمييز بين حادث ومخلوق، كما يرى ابن تيمية وينسبه إلى السلف (ومنهم الدارمي)، ومن دون ما يقتضي تسلسل أفراد الكلام لا إلى أوّل.

ومع هذا كله، ومع اعتراف الدارمي أن "الكلام صفة المتكلم"، تجده يقول إن: "العلماء قد علموا أن القرآن كلام. والكلام لا يقوم بنفسه شيئًا قائمًا، حتى تقيمَه الألسنُ ويستلينَ عليها، وأنه بنفسه لا يقدر على المجيء والتحرك والنزول بغير مُنزِلٍ، ولا يتحرَّك، إلا أن يؤتَى به ويُنزَل"[256]. فهل الصفة الملازمة للذات، والتي لا تبين عن الذات، ولا تفارق الذات؛ يؤتَى بها، ويُنزَل بها خارج الذات؟ إن أقل أحوال كلام الدارمي فيما سبق تقريره، وفي ما يأتي، هو أنه "مُشكِل" وفيه تناقض، فكيف يُزعَم أن هذه المعاني المتضاربة ليست إلا كذا، مع إهمال ما يعارضها من كلام المنقول عنه؟ وكل من لابسَ البحث يعلم أن من الدقّة العلمية عدم تقويل القائل ما لم يقله، ولم يصرّح به، والإشارة ببنان التنبيه إلى مواطن الإشكال من كلامه.

وفي عبارة لافتة يقول الدارمي: "فمن لم يستيقِن أن القرآن غير مخلوق؛ لم يؤمِن بعدُ بأنه نفسُ كلام الله؛ لأنه لو آمن أنه نفسُ كلام الله لعلم يقينًا أن الكلام

(254) المرجع نفسه، ص 211.

(255) المرجع نفسه، ص 202.

(256) المرجع نفسه، ص 190-191.

صفة المتكلم، والله بجميع صفاته وكلامه غير مخلوق"[257]. فجَمَع بين الله تعالى وصفاته، ومنها الكلام، وأن الله "بجميع صفاته وكلامه غير مخلوق"، مما يشير إلى أن عبارة "غير مخلوق"، إنما يراد بها القديم. وإلا فلو فهمنا أن "غير مخلوق" تطلق على معنيين: 1) حادث غير مخلوق، و2) قديم، لكان معنى النص: الله بجميع صفاته وكلامه قسمان: قسم منه حادث غير مخلوق، وقسم منه قديم! وهذا إحالةٌ وعيٌّ في البيان.

وفي عبارةٍ واضحة لا لبس فيها، يقول الدارمي في رده على الخصم "الواقفي" المتجهّم أنه "ادّعى أن كلام الله يُحتمَل أنه من أفاعيله، وأن أفاعيله زائلة عنه. وكل زائل عنه مخلوق، في دعواه". فيجيب: "يقال لهذا المعارض: من زعم أن القرآن فعلُ الله الزائل عنه [لاحظ هنا أن الكلام عن القرآن الذي هو عند ابن تيمية فعل، وليس هو عن نوع الكلام]؛ فقد رجع عن قوله: كلامُ الله؛ لأن القول غيرُ الفعل عند جميع الناس، والمفعولات كلها مخلوقة لا شك فيه". فالقرآن، عند الدارمي، ليس فعلًا لله! لماذا؟ لأن القرآن قولٌ، وهناك فرق بين القول والفعل عند جميع الناس! هذا أيضًا قول مشكل، لأنه دالٌّ على أن الدارمي لا يرى القرآن من الأفعال أصلًا، فكيف إذًا نفهم كلامه عن وجوب كون الحيّ فعالًا، وهو هنا يخرج الكلام من كونه فعلًا أصلًا؟

ثم يضيف الدارمي ما يقطع الشك باليقين، مؤنّبًا الخصمَ الذي زعمَ أن القرآن فعلٌ لله، فيقول: "كيف تركتَ فيه قول الله تعالى ومنهاج السلف، ورجعت عن كلام الله فجلعتَه فعلًا له مخلوقًا؟"[258]. وهذا صريح في أن الدارمي يرفض رفضًا باتًا أن يكون القرآن فعلًا من أفعال الله، ويُلزِم الخصمَ بأنه بمجرد قوله: "إن القرآن فعلٌ"، فهو قائل، بالضرورة، بأن القرآن مخلوق! ويشير إلى أن منهاج السلف بخلاف هذا؛ فالقرآن عند السلف ليس بفعل! لكن عند ابن تيمية إن منهاج السلف هو هذا! وإن القرآن باتفاق السلف والأئمة (ومنهم الدارمي!) فعلٌ من أفعال الله حادث في ذاته، غير مخلوق، وإن كان نوع الكلام قديمًا.

---

(257) المرجع نفسه، ص 208.

(258) المرجع نفسه، ص 217-218. (ما بين معقوفين منّي)

واضح، إذًا، وبتصريح الدارمي، رفضُهُ كونَ القرآن فعلًا من أفعال الله، وتأكيدُه أن هذا القول على الضد من مذهب السلف! بل على الضد من مذهب ابن تيمية الذي ينسبه إلى السلف، بل ينسبه إلى الدارمي ذاته!

ويوجه الدارمي كلامه إلى الخصوم بقوله: "ويلكم! إنما الكلام لله بدءًا وأخيرًا، وهو يعلم الألسنة كلها ويتكلم بما شاء منها: إن شاء تكلم بالعربية، وإن شاء بالعبرانية، وإن شاء بالسريانية، فقال: جعلتُ هذا القرآن من كلامي عربيًا، وجعلتُ التوراة والإنجيل من كلامي عبرانيًا، لِمَا أنه أرسل كل رسول بلسان قومه، كما قال، فجعل كلامه الذي لم يزل له كلامًا؛ لكل قوم بلغاتهم في ألسنتهم"[259]. وحينما نتأمّل قوله: "فجعل كلامه الذي لم يزل له كلامًا؛ لكل قوم بلغاتهم"، نجد أنه تصريحٌ بأن القرآن "لم يزل له كلامًا"، والتوراة "لم تزل له كلامًا"، وهذه أفراد حادثة عند ابن تيمية، ليست هي نوع الكلام، ولا يجوز أن يقال فيهما، من حيث كونهما من أفراد الكلام المعيّن الحادث: "لم يزل له كلامًا". بل الذي لم يزل له كلامًا هو "نوع الكلام"، عند ابن تيمية، لا هذه الأفراد، فهي أفراد حادثة، لا يقال إنها "لم تزل له كلامًا". وهذا مشيرٌ إلى قول الدارمي بقِدم القرآنِ. فإذا أضفت إلى هذا إنكاره الصريحَ أن القرآنَ فعلٌ، مع عدم تفريقه بين الفعل والمفعول المخلوق المحدث، وعدّه الفعل والمفعول شيئًا واحدًا، ومع فقدان أي نص له صريح يفرّق فيه بين "حادث غير مخلوق"، و"حادث مخلوق"؛ جاز أن يترجّح أنه قائل بقدم القرآن لا حدوثه، وأنه صفة ذات لا صفة فعل، وأنه لا يفرق بين نوعٍ وأفرادٍ، كما يروم ابن تيمية.

ليس هذا فحسب، بل إن الدارمي يقرر ما يقتضي أن أسماء الله المعيّنة قديمة، لم تزل ولا تزال (بخلاف ابن تيمية الذي يرى أنها حادثة؛ لأنها أفراد من جنس الكلام)، فيقول للخصم الذي يقرر أن أسماء الله حادثة/ مخلوقة: "لا تُقاس أسماءُ الله بأسماء الخلق، لأن أسماء الخلق مخلوقة مستعارة، وليست أسماؤهم نفسَ صفاتهم، بل هي مخالفة لصفاتهم، وأسماء الله صفاتُه، ليس شيءٌ منها مخالفٌ [كذا] لصفاته، ولا شيء من صفاته مخالفٌ [كذا] للأسماء"، إلى أن يقول: "والله -تبارك وتعالى اسمُه - كأسمائه سواءٌ، لم يزل كذلك، ولا يزال، لم تحدث له صفته، ولا اسمٌ لم يكُ

(259) المرجع نفسه، ص 219-220.

كذلك قبل الخلق. كان خالقًا قبل المخلوقين، ورازقًا قبل المرزوقين، وعالمًا قبل المعلومين، وسميعًا قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيرًا قبل أن يرى أعيانهم مخلوقة". إلى أن يقول: "إذ كان الله في دعواهم [أي الخصوم/ الجهمية] في حدّ المجهول أكثر منه في حدّ المعروف، لأن لحدوث الخلق حدًا ووقتًا، وليس لأزلية الله حدٌّ ولا وقت، لم يزل ولا يزال، وكذلك أسماؤه لم تزل ولا تزال"(260). وقولُه: "لأن لحدوث الخلق حدًا ووقتًا"، في مقابلة أزلية الله التي لا حدّ لها، وذلك في سياق نقده لكون "أسماء الله" غير حادثة/ مخلوقة؛ يشير إلى أن الدارمي لا يفرّق بين الحدوث والخلق، فحدوث الأسماء له حدّ ووقت كذلك، فما باله يستدل بأزلية الله على أن أسماءه لا يجوز أن تكون حادثة؟ وخلاصة كلامه السابق: إنكم يا جهمية تدّعون أن أسماء الله محدثة (أي مخلوقة لأن الجهمية لا يفرقون بين الخلق والحدوث). ولكن الله، يا جهمية، كان خالقًا قبل المخلوقين ورازقًا قبل المرزوقين...إلخ، أي: إن الله لم يزل مسمًّى خالقًا ورازقًا. وفي هذا يصرّح بـ"الضربة القاضية" بقوله: "أسماؤه لم تزل ولا تزال"، أي: قديمة! فها هو الدارمي يصرّح بأن أسماء الله المعيّنة (الرازق، الخالق، السميع، البصير) هي أسماء قديمة "لم تزل ولا تزال"، بحسب تعبيره. لكن أسماء الله أفراد حادثة عند ابن تيمية، وهي أفراد في نوع الكلام الإلهي القديم. فكيف يُدَّعَى بعد هذا أن الدارمي قائل بأن أفراد الكلام حادثة، فضلًا عن الزعم بأنه قائل بتسلسل أفراد الكلام إلى ما لا بداية؟

ويستمرّ الدارمي في التحشيد لإثبات أن أسماء الله المعيّنة (والتي هي عند ابن تيمية حادثة وينسب ذلك إلى أئمة المحدثين والسلف)، ليست حادثة، فيقرر أنه حتى لو احترق اسم الله على ورقة أو نحوها، فقد احترق الخط، أما اسم الله فسيبقى "كما لم يزل قبل أن يُكتَب"(261)، فهل يجوز أن يقال عن الكلام الحادث - كأسماء الله - إنه لم يزل؟ فإن الموصوف بأنه "ما لم يزل" هو القديم. ولمّا كان الخصم/ الجهمي قائلًا إن أسماء الله حادثة، ولوجودها حدّ ووقت، فكذلك القرآن عند الجهمية، حادثٌ ولوجوده حدٌّ ووقت. ولهذا يقول الدارمي يذم خصمَه: "وقد كان لإمامِه المريسي في

(260) الدارمي، **نقض الإمام** (2012)، ص 49-50. (ما بين معقوفين منّي)
(261) المرجع نفسه، ص 50. (ما بين معقوفين منّي)

أسماء الله مذهبٌ كمذهبه في القرآن"[262]. ثم يعود الدارمي مرة أخرى لمناقشة قول الخصم، إذ قال عن أسماء الله: "إنها محدثة كلها؛ لأن الأسماء هي ألفاظ، ولا يكون لفظٌ إلا من لافِظٍ. إلا أن من معانيها ما هي قديمة، ومنها حديثة"[263]. فأسماء الله، في مذهب الخصم الجهمي، حادثة. وهذا بالضبط ما يوافق عليه ابن تيمية؛ فهي من أفراد الكلام الإلهي، بحسب أصوله، وإن كان من معانيها ما هو قديم كذات الإله، ومن معانيها ما هو حادث. لكن الدارمي لا يوافق على هذا التقرير الذي يأخذ به ابن تيمية! وهنا يُلزِم الدارميُّ خصمَه الجهمي بأن قوله عن الاسم "إنه لفظُ اللافظ"، يعني أنه من ابتداع المخلوقين؛ فالله عند الخصم لا يَلفِظ، وإذًا، يلزمه الدارمي بأن الله قبل الخلق كان "كالشيء المجهول الذي لا يُعرَف ولا يُدرَى ما هو حتى حدث الخلقُ فأحدثوا أسماءه"[264]. والشاهد هنا هو قوله: "وكان كالشيء المجهول"، فإذا قيل إن أسماء الله حادثة (حتى لو لم تكن مخلوقة)، وإذا كان هذا يقتضي أن الله قبل حدوثها كان كالشيء المجهول، وكان الله من الأزل غير مجهول، فالنتيجة أنه يجب أن تكون أسماؤه أزلية، وإلا كان الله في الأزل مجهولًا!

هذا هو قول الدارمي! فكيف تتفق هذه المقتضَيات من كلام الدارمي مع ادعاء ابن تيمية حدوث أفراد الكلام فضلًا عن زعم تسلسلها؟ ثم لم يكتف بذلك حتى نسب ذلك إلى أئمة السلف ومنهم الدارمي ذاتُه؟

وإذ قد بلغنا هذا الموطن من تحليل كلام الدارمي، نشير إلى أن في نسخة من نسخ كتابه في الرد على المريسي نصًّا لافتًا، جاء فيه: "لا نسلّم أن مطلق المفعولات مخلوقة. وقد أجمعنا واتفقنا على أن الحركة والنزول والمشي والهرولة والاستواء على العرش، وإلى السماء؛ قديم، والرضا والفرح والغضب والحب والمقت كلها أفعال في الذات للذات، وهي قديمة، فكل ما خرج من قول 'كن' فهو حادث، وكل ما كان من فعل الذات فهو قديم"[265].

---

(262) المرجع نفسه.

(263) المرجع نفسه، ص 326.

(264) المرجع نفسه، ص 327.

(265) عثمان بن سعيد الدارمي، "رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد"، في: **عقائد السلف**، تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1971)، ص 479-480.

هذا المقطع موجود في مجموع بعنوان **عقائد السلف** حققه علي سامي النشار وعمّار الطالبي، حققا فيه متونًا ونصوصًا وكتبًا تشرح ما يسمّى عقائد السلف وأهل الحديث. أما النص المشار إليه فقد خلت منه النسخة بطبعة السماري، والنسخة بطبعة الألمعي، إلا أن الألمعي أشار إلى هذا النص في الهامش، وأوضح أن هذا النص موجود في ثلاث نسخ من الكتاب، ولكن النسخة التي اعتمدها أصلًا في التحقيق خلت من هذا النص[266]. وأما طبعة الشوامي التي اعتمدتُها أنا للرجوع إليها في هذه الدراسة، فقد خلت، أيضًا، من هذا النص، وخلت كذلك من الإشارة إليه في الهامش، وكان الواجب على المحقق الإشارة إلى ذلك، لكنه لم يفعل.

هذا النص يفيد أن أهل الحديث "مجمعون" و"متفقون" على أن "أفعال الله" قديمة؛ فالحركة والنزول والاستواء وغيرها من آحاد الأفعال، كلها قديمة، ولا حادث إلا ما حدث بقوله "كن".

في رأيي، إن هذا النص مقحَمٌ في الكتاب، على الرغم من اشتمال ثلاث نسخ عليه، وذلك لأن أسلوبَه أسلوب متأخر، فالقدماء من جيل الدارمي وعبد الله بن أحمد والخلّال وابن بطة، لا يستعملون أساليب الحجاج المتأخرة على وفق المرسوم في آداب البحث والمناظرة وطريقة الحجاج، فقوله: "لا نسلّم بكذا"؛ متأخّر عن زمان الدارمي، وهو ما يجعلني أرجّح أن هذا النص مضاف إلى الكتاب. ومع هذا، فلهذا النص المقحَم فائدة تاريخية مهمة؛ إذ إن كتاب الدارمي موطن عناية من الحنابلة وأهل الحديث، وإضافة هذا النص المدّعي "إجماعَ أهل الحديث" على "قِدَم أفعال إلهية معيّنة كالاستواء، والفرح والنزول غيرها"، هو إضافة قولٍ معتمَدٍ عندهم غير مستنكَر.

وبعد هذه الرحلة في نصوص الدارمي، يتبين مقدار الخلط، والاضطراب، وعدم التحرير للمذهب المزعوم أنه "مذهب السلف"، وأن كلام الدارمي ذاته مضطرب، متناقض، مشوَّش، وأن ابن تيمية ذاته لو كان حيًا في زمنه، لربما اتهمه بأنه جهمي،

(266) عثمان بن سعيد الدارمي، **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد**، تحقيق رشيد بن حسن الألمعي، ج 1 (الرياض: مكتبة الرشد، 1998)، ص 561، الهامش 7.

وأن ابن تيمية ينسب إلى الدارمي ما يردّه الدارمي نفسُه بوضوح، ويعده تجهمًا! وأن نسبة ابن تيمية مذهبًا واضحًا إليه، ليس غير اختراع لسلف متخيّل.

- ابن خزيمة

أما المحدّث ابن خزيمة، فهو لا يفرّق بين الخلق والحدوث، وليس له نص يفرّق فيه بين حادث غير مخلوق، وحادث مخلوق، بل تجده يقول مثلًا: "الله القديم لم يزل، والخلق مُحدَث مربوب"[267]، فالله قديم، والخلق محدَث، أي كأن النتيجة أنه لا فرق بين الله والخلق إلا القدم والحدوث، فجعلَ القدَم والحدوث هو الفرق المميّز بين الله ومخلوقاته، ولا شيء ثالثًا بينهما يسمّى حادثًا غير مخلوق! فليس إلا الله القديم والمخلوقات المحدثات المربوبات. وينص ابن خزيمة نصًا على أن عيون بني آدم مُحدَثَة مخلوقة "كانت عدمًا غير مكوَّنة، فكوّنها الله وخلقها بكلامه الذي هو صفة من صفات ذاته"[268]؛ أي بقوله: "كن"، فجعل الكلامَ المعيَّنَ الذي تُخلَق به المخلوقات "صفة ذات"، لا "صفة فعل"، مع أن قوله: "كن" حادثٌ عند ابن تيمية في ذات الله، كان بعد أن لم يكن، فهو من هذه الوجهة صفة فعل أيضًا، لا صفة ذات فقط كما يشير ابن خزيمة. وهو مشعِرٌ بأن ابن خزيمة لا يعرف شيئًا اسمُه "حادثٌ غيرُ مخلوق". بل ولا نرى ابن خزيمة ينبه على هذا الفرق في مثل هذا الموطن، بل يطلق أن الكلام صفة من صفات الذات، ويكتفي بذلك، ولا يشير إلى أنه صفة من صفات الفعل أيضًا. وهذا مُشعِرٌ بقدَم الكلام المعيّن عنده، لا بحدوثه. ويقرر ابن خزيمة أن كلام الله "كلامٌ متواصل لا سكت فيه ولا سمت"، بينما كلام البشر فيه سكتات، لانقطاع النفس مثلًا أو العيّ أو التفكير أو غير ذلك[269]. فكونُ كلامِ الله متواصلًا لا سكت فيه، يُشعِر بأنه يعني أنه لم يزل، بالفعل، متكلمًا، وليس أنه يتكلم إذا شاء، ويتوقف عن الكلام إذا شاء! فالسكوت، بحسب هذا النص، نقصٌ لا يليق بالله، بل هو متكلم بالفعل أزلًا وأبدًا كلامًا متواصلًا لا وقف فيه، فالوقف والسكوت علامة النقص والعيب، وهو ما يشير إلى نفي أن الكلام فعلٌ من أفعال الله،

---

(267) ابن خزيمة، ص 65.

(268) المرجع نفسه، ص 115.

(269) المرجع نفسه، ص 349.

بل هو متواصل بلا توقف ولا سكت[270]. ومع هذا، فابن تيمية ينقل عنه، نقلًا عن أبي إسماعيل الأنصاري الهروي الحنبلي، أنه قال: "إن الله متكلم؛ إن شاء تكلم، وإن شاء سكت"[271]! في تعارض ظاهر، وتناقضٍ واضح.

بل إن ابن خزيمة، قبل موته بقليل، يقطع الشك باليقين في نفي أن يكون القرآن "صفة فعل"، مما يخالف كل المخالفة دعاوى ابن تيمية وما نسبه إلى أهل الحديث عمومًا وإلى ابن خزيمة خصوصًا كما سبق إيراده. يوضح ذلك هذه القصة التي يرويها الذهبي ناقلًا إياها عن **تاريخ نيسابور** لأبي عبد الله الحاكم، المحدّث الشهير صاحب **المستدرَك**. ومضمون القصة أن طائفة من أصحاب ابن خزيمة وطلابه ومعاصريه من أهل الحديث اجتمعوا ذات يوم فخاضوا في كلام الله: "أقديم هو لم يزل، أو نثبت عند إخباره تعالى أنه متكلم به؟[272] فوقع بيننا في ذلك خوض. قال جماعة منا: 'كلام البارئ قديم لم يزل'. وقال جماعة: 'كلامه قديم، غير أنه لا يثبت إلا بإخباره وبكلامه'. فبكرت إلى أبي علي الثقفي، وأخبرته بما جرى، فقال: من أنكر أنه لم يزل، فقد اعتقد أنه محدث. وانتشرت هذه المسألة في البلد، وذهب منصور الطوسي في جماعة إلى ابن خزيمة، وأخبروه بذلك، حتى قال منصور: ألم أقل للشيخ: إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكُلَّابية؟ وهذا مذهبهم"[273]. والخلاصة أنهم تساءلوا: هل كلام الله قديم لم يزل، أو هو قديمٌ، نعم، لكن لا يثبت ذلك الوصف إلا بوجود الإخبارِ منه والكلام (أي كأنهم يقولون لم يزل متكلمًا سيتكلم،

---

(270) ويبدو أن هذا هو مذهب عامّة الحنابلة، فمثلًا يقول أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي:

"قالوا فيوصف أنه متكلم؟ قلت: السكوتُ نقيصةُ المتوحِّدِ
قالوا فما القرآن؟ قلت كلامه من غير ما حَدَث وغيرِ تَجَدُّدِ"

جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 17 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 154. ويلاحَظ هنا قوله: "من غير ما حَدَثٍ وغير تجدُّدِ". فهذا صريحٌ في أن مذهب الحنابلة أن القرآن قديم غير حادث، ولا متجدد، وأنهم لم يفرّقوا بين الحدوث والخلق، وأن الكلام عندهم صفة ذات، وليس منه شيء هو صفة فعل كما يدّعي ابن تيمية. والشواهد غير هذا كثيرة، إلا أن هدف البحث ليس تحرير مذهب الحنابلة، ولا تحرير مذهب ابن تيمية، بل دقة نقله عن "السلف والأئمة"، كما يعبّر مرارًا.

(271) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 6، ص 178.

(272) أي هل كلامه قديم لم يزل، أو صار متكلمًا بإخبارِه (أي بفعله للإخبار والكلام)؟ هذا ما بدا لي.

(273) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 14، ص 379.

أي لم يزل موصوفًا بأنه قادر على الكلام). وهنا يردّ الثقفي بأن من أنكر أن كلامه لم يزل فقد اعتقد أنه محدَث، وأظن أن لهذا السبب غضب ابن خزيمة، كأن الثقفي يلمز ابن خزيمة لأنه قائل بأن الله يكرر كلامه (وهذا يعني أن أفراد القرآن محدثة، في تعارض مع نصوص له أخرى)، فكأنهم اتهموا ابن خزيمة بأنه قائل بأن القرآن محدث، لأنه لا يفرق بين معنى قديم وألفاظ. بل يرى أن القرآن هو هذه الألفاظ ذات المعاني، فيلزمه أنه قائل بأن القرآن محدَث، ولأنه يثبت أن الله "يكرر كلامه". هنا يردّ عليهم ابن خزيمة ردًا قويًا واضحًا، بقوله: "القرآن كلامُ الله، ووحيُه، وتنزيلُه، غيرُ مخلوق، ومن قال: شيءٌ منه مخلوق، أو يقول: إن القرآن محدَث، فهو جهمي، ومن نظر في كتبي، بان له أن الكلّابية - لعنهم الله - كَذَبَةٌ فيما يحكون عني بما هو خلاف أصلي وديانتي، قد عرف أهل الشرق والغرب أنه لم يصنف أحد في التوحيد والقدر وأصول العلم مثل تصنيفي، وقد صح عندي أن هؤلاء [...] كذبة، قد كذبوا عليّ في حياتي، فمحرَّم على كل مقتبس علم أن يقبل منهم شيئًا يحكونه عني، وابن أبي عثمان أكذبهم عندي، وأقولُهم عليَّ ما لم أقله"[274]. قال ابن خزيمة أيضًا يردّ على هؤلاء الكلّابية: "مِنْ زَعْمِ بعضِ هؤلاء الجهلة: أن الله لا يكرر الكلام؛ فلا هم يفهمون كتاب الله أن الله قد أخبر في مواضع أنه خلق آدم، وكرر ذكر موسى، وحمد نفسه في مواضع [...] ولم أتوهم أن مسلمًا يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين، وهذا قول من زعم أن كلام الله مخلوق، ويتوهم أنه لا يجوز أن يقول: خلق الله شيئًا واحدًا مرتين"[275].

يلاحظ هنا أن ابن خزيمة ينفي أن القرآن محدث وحادث، ويتهم من قال بحدوثه بأنه جهمي، ومع هذا، يقرر النقيضَ: أن الله يكرر الكلام، ويرى أن من ينفي تكرير الكلام بحجة أن المخلوق عينَه لا يُخلَق مرتين؛ جهميٌّ قائلٌ بأن القرآن مخلوق. فهل تكرار الكلام إلا إحداثٌ، والمكرَّر إلا مُحدَث؟ فكيف يتفق أن يُنفى الحدوثُ ثم يُثبَت في الوقت ذاته؟ (هذه التناقضات، كما أرى، هي التي حاول ابن تيمية حلّها بدلًا من الاعتراف بها، بنظريته حول قدم نوع الكلام وحدوث أفراده).

(274) المرجع نفسه.
(275) المرجع نفسه، ص 380.

وبعد استحكام الوحشة حاول بعض أهل الحديث (أبو عمرو الحِيرِيُّ – وليس الحميري كما في المطبوع من سير **أعلام النبلاء** –) أن يجمع ابن خزيمة بخصومه، فيصلح بينهم، فيقرروا عقيدة يتفقون جميعًا عليها، وتكون بينهم حجةً ومرجعًا، فدخلوا عليه واعترفوا بفضله وسألوه عمّا ينكره عليهم من مذهبهم في كلام الله فقال: "ميلكم إلى مذهب الكلّابية"، وعلل ذلك بأن أحمد بن حنبل كان ينكر على ابن كُلّاب وأصحابه[276]. فقدّم أحدهم عقائدهم مخطوطةً، لينظر فيها ابن خزيمة، فلمّا قرأها قال: "لستُ أرى هاهنا شيئًا لا أقول به"[277]! (فليتأمّل القارئ هذا، قدّموا له عقائدهم الكلّابية، فلم يجد شيئًا يخالفه، على الرغم من جهره بمخالفتهم)، فسئل أن يكتب بخطه ذلك، فكتب: "القرآن كلام الله تعالى وصفة من صفات ذاته، ليس شيء من كلامه مخلوق، ولا مفعول، ولا محدَث [كذا]، فمن زعم أن شيئًا منه مخلوق أو محدث، أو زعم أن الكلام من صفة الفعل، فهو جهمي ضال مبتدع، وأقول: لم يزل الله متكلمًا، والكلام له صفة ذات، ومن زعم أن الله لم يتكلم إلا مرة، ولم يتكلم إلا ما تكلم به، ثم انقضى كلامه، كفر بالله [...]"[278].

وبهذا قطعت جهيزة قول كل خطيبٍ، وما فوق التصريح بإثبات الكلام صفة ذات، ونفي أنه صفة فعل، وأن القائل بأنه صفة فعل جهمي مبتدع؛ تصريح. فكيف يُجمَع بين تلك النصوص التي ترفض أن الكلام صفة فعل، بل وافق فيها ابن خزيمة عقيدة الكلّابية، وقال إنه لا ينكر شيئًا منها، وبين قوله – كما نقل ابن تيمية عنه – "يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء"، وأن الله يكرر كلامه؟ وهل يصح مع وجود هذه التناقضات والتعارضات "انتقاء" جملةٍ، وإغماض العينين عن الجمل الأخرى في السياق ذاته؟ وهل من السهل القطع بأن مذهب ابن خزيمة كذا وكذا، على الرغم من وجود تلك التناقضات الظاهرة؟

ولعل القارئ يتساءل: ماذا سيكون ردّ ابن خزيمة لو أدرك زمان ابن تيمية، وسمعه يقرر أن القرآن "صفة فعل"، وأنه "حادث"، وأنه "محدث"، فضلًا عن القول إن نوع الكلام قديم، وأن هذا هو موطن اتفاق السلف الصالح والأئمة، ومنهم ابن خزيمة؟

---

(276) المرجع نفسه.

(277) المرجع نفسه، ص 381.

(278) المرجع نفسه. (ما بين معقوفين منّي)

- **ابن بطة العكبري الحنبلي**

يقرر ابن بطة العكبري بعبارات مجملة غير محررة أن "القرآن كلام الله، ومنهُ، وفيه صفاته وأسماؤه، وأنه علمٌ من علمِه، وأنه ليس بجائز أن يكون شيءٌ من الله ولا من صفاته ولا من أسمائه ولا من علمه ولا من قدرته ولا من عظمته، ولا من عزته مخلوقة"[279].

فقوله: "القرآن منه"، يفيد أنه من صفاته، وقوله: "من عِلمه"، يفيد أنه من صفة العلم، لأن لفظة "العلم" تفيد نفس صفة العلم القديمة، وقد تفيد "المعلوم"، فالمعلوم يجوز أن يقال إنه علم أيضًا، كما يقال: هذا علم النحو، أي المسائل المعلومة التي تسمّى النحو. لكن الواضح، لما سيأتي، أن ابن بطة لا يعني بقوله: "من عِلْمِه" إلا نفس صفة العلم، أو المصدر، وليس العلم بمعنى "المعلوم"، وإلا لم يكن كونُ القرآن من المعلومات مفيدًا أنه غيرُ حادث ولا مخلوق؛ فنحن أيضًا داخلون في العلم الإلهي من حيث كونُنا "معلومات"، لا أننا من نفس صفة العلم. ولا يخفى على القارئ الإشكالُ في تعبيرات ابن بطة. وبتقريره أنه لا يجوز أن يكون شيءٌ من الله ولا من صفاته ولا من أسمائه ولا من علمه مخلوقًا، يترجّح أنه يجعل القرآن من العلم الذي هو الصفة القديمة.

ويصرّح ابن بطة بأن "الله عز وجل هو الدائم الأبدي الأزلي، وعلمُه أزلي، وكلامه دائم، لا يغيب عن شيء ولا يزول"[280]. ويثبت ابن بطة "أن كلام الله، ونفس الله، وعمل الله، وقدرة الله، وعزة الله، وسلطان الله، وعظمة الله، وحلم الله، وعفو الله، ورفق الله، وكل شيء من صفات الله أعظم الأشياء، وأنها كلها غير مخلوقة لأنها صفات الخالق ومن الخالق، فليس يدخل في قوله ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: 102)، لا كلامه، ولا عزته، ولا قدرته، ولا سلطانه، ولا عظمته، ولا جوده، ولا كرمه، لأن الله تعالى لم يزل بقوله وعلمه وقدرته وسلطانه وجميع صفاته إلهًا واحدًا، وهذه صفاته قديمة بقدمه، أزلية بأزليته، دائمة بدوامه، باقية ببقائه، لم يخل ربنا

(279) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 2، ص 156.

(280) المرجع نفسه، ص 170.

من هذه الصفات طرفة عين"[281]. وهذا تصريح بأن أفعال الله كعفو الله، وحلم الله، وعمل الله، وقول الله؛ قديم، أزلي باقٍ لا يزول، من دون أي تفريق بين نوع وأفراد، وهو مشعِرٌ بالقول بقِدَم القرآن.

وينفي ابن بطة حدوث كل صفة من صفات الله (وهذا ينطبق على الأفعال الاختيارية كصفة الرضا والاستواء وغيرها، لكنها عند ابن تيمية صفات حادثة في ذات الله)، فيقول: "وكل من حدثت صفاته، فمُحْدَثٌ ذاته، ومن حدث ذاته وصفاته؛ فإلى فناءٍ حياتُه، وتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا"[282]؛ أي إن القول بأن لله "صفات حادثة" تقوم به يقتضي حدوث ذاته. ومع هذا، فابن بطة، عند ابن تيمية، قائل بقيام الأفعال الاختيارية أو الأمور الاختيارية أو الصفات الاختيارية الحادثة في ذات الله! فكيف يمكن الجمع بين هذه المتعارضات الظاهرة إلا بالتكلف الشديد، والتأويل المستكرَه؟

وبنصٍّ مهمٍّ لافت، أضطرُّ إلى سرده بطوله، لأهميته الشديدة، ولتلخيصه مذهب ابن بطة، فهو يورد احتجاج الجهمية المعتاد بالآية الثانية من سورة الأنبياء، ويردّ عليهم، فيقول: "إن الذي لم يزل به عالمًا لا يكون مُحدَثًا، فعلمُه أزلي كما أنه هو أزلي، وفعلُه مضمَرٌ في علمِه، وإنما يكون مُحدَثًا ما لم يكن به عالمًا حتى علِمَه، فيقول: إن الله عز وجل لم يزل عالمًا بجميع ما في القرآن قبل أن ينزل القرآن، وقبل أن يأتي به جبريل وينزل به على محمد صلى الله عليه وسلم، وقد قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30) قبل أن يخلق آدم، وقال: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 34). يقول: كان إبليس في علم الله كافرًا قبل أن يخلقه، ثم أوحى بما قد كان علمه من جميع الأشياء، وقد أخبرنا عز وجل عن القرآن، فقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: 4)، فنفى عنه أن يكون غير الوحي، وإنما معنى قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾، أراد: مُحدثًا عِلْمُه، وَخَبَرُه، وَزَجْرُه، وَمَوعِظَتُه عند محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما أراد: أنّ عِلْمَكَ يا مُحمد ومعرفتك مُحدَث بما أوحي إليك من القرآن، وإنما أراد: أن نزول

(281) المرجع نفسه، ص 172.

(282) المرجع نفسه، ص 183.

القرآن عليك يُحدِثُ لك ولمن سَمِعَه عِلْمًا وَذِكرًا لم تكونوا تعلمونه"، إلى أن يقول: "فأخبر أن الذكر المحدث هو ما يحدُث من سامعيه وممن عَلِمَه وأُنزِل عليه، لا أن القرآن مُحدَثٌ عند الله، ولا أن الله كان ولا قرآن، لأن القرآن إنما هو من علم الله، فمن زعم أن القرآن هو بَعْدُ، فقد زعم أن الله كان ولا علم ولا معرفة عنده بشيء مما في القرآن ولا اسمَ له، ولا عزة له، ولا صفة له حتى أحدث القرآن. ولا نقول: إنه [أي القرآن] فعل الله، ولا يقال: كان الله قبله، ولكن نقول: إن الله لم يزل عالمًا لا متى علم ولا كيف علم"[283].

والنص برمّته مشكِل لمن تأمّل؛ فهو يقرر أن الذي لم يزل الله عالمًا به لا يقال عنه إنه محْدَث (وكأنه قولٌ بقدَم جميع ما يعلمه الله أزلًا)! والله أزلي وعلمُه أزليّ وفعلُه (أي أفعال الله الحادثة) مضمَرٌ في علمِه (فكأنه يقول إن أفعال الله أزلية كذلك!)، وليس المُحدَث، كما يُشعِر هذا النص، إلا الذي لم يكن الله قد علمه ثم علمَه! ولأن الله عالمٌ بجميع ما في القرآن قبل أن ينزل القرآن ولأن الله أخبر أنه جاعل في الأرض خليفة قبل أن يخلق آدم ...إلخ، فلا يجوز أن يقال: إن القرآن مُحدَثٌ. ثم يؤوِّل الآية التي هي موطن احتجاج الجهمية على حدوث القرآن (وهو عين احتجاج ابن تيمية)، فيفسّرها بأن المراد هو علمُ النبي بأمر الله، لا أن القرآن في نفسه مُحْدَث، ولا أن الله كان قبل أن يوجِد القرآنَ. ومن زعم أن القرآن فعلٌ اختياريٌّ، حدث بعد أن لم يكن (وهو قول ابن تيمية الذي ينسبه إلى السلف)، فهو يقول بقول الجهمية: "كان الله ولا قرآن"، بلا أدنى مرية. وبالنص القطعي يقرر ابن بطة: "ولا نقول إنه فعل الله"؛ أي القرآن، فهو ليس عند ابن بطة فعلًا اختياريًا، أما ابن تيمية فهو يقرر مرارًا أن القرآن كلامٌ معيّن حادثٌ، وهو فعلٌ من أفعال الله. فماذا لو سمع ابن بطة كلام ابن تيمية أن القرآن فعلٌ؛ هل سيكون عنده من أتباع السلف الصالح أم من أتباع الجهم؟ وإذا كان لابن بطة كلامٌ مضطرب متفاوت على هذا النحو الذي بسطناه، فكيف يقال إن ابن بطة من القائلين بقيام الأفعال الاختيارية بذات الله؟ (ومنها القرآن عند ابن تيمية) كما سبق نقله عن **الدرء**[284]. وكيف يقال

(283) المرجع نفسه، ص 183-185. (ما بين معقوفين منّي)
(284) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 8.

إن ابن بطة من المخالفين لأصل ابن كُلّاب[285] هكذا بإطلاق؟ وإذا كان ابن بطة واحدًا من "أخص الناس به [أي أحمد بن حنبل] من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام الإمام أحمد، كالمروذي والخلال وأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالهم"[286]، وإذا كان ابن بطة "من أعلم الناس بالسنّة والآثار وأتبعهم لها"[287]، فهل أخطأ ابن بطة فهم مذهب أحمد والسلف حين نفى أن يكون القرآن فعلًا من أفعال الله، متفقًا مع عثمان بن سعيد الدارمي وابن خزيمة وهم جميعًا من أئمة أهل الحديث؟ وإذا كان هؤلاء المحدّثون أئمة من أئمة أهل الحديث المتبعين للأثر والسلف الصالح، فهل كانت تلك الآراء تمثلهم وحدهم ولا تمثل طبقة بأكملها تقتدي بهم؟

- **أحمد بن حنبل**

يعتمد ابن تيمية في ادعائه قولَ السلف والأئمة بتسلسل الحوادث/ القِدَم النوعي على جمل وردت عن الإمام أحمد[288] الذي يصفه بأنه قد "بيّنَ أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء"[289]، ويستند إلى بعض أقواله كقوله: "لم يزل الله عالمًا متكلمًا غفورًا"[290]، ويضيف: "فذكر أحمد ثلاث صفات: متكلمًا، عالمًا، غفورًا، فالتكلُّم يُشبِهُ العِلم من وجه، ويشبه المغفرة من وجه، فلا يُشبَّه بأحدهما دون الآخر، فالطائفة التي جعلته كالعلم من وجه، والطائفة التي جعلته كالمغفرة من كل وجه، قصَّرت في معرفته. وليس هذا وصفًا له بالقدرة على الكلام بل هو وصف

(285) ينظر: ابن تيمية، **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، ج 1، ص 85؛ قارن بـ: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 17، 19.

(286) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 1، ص 269. (ما بين معقوفين منّي)

(287) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الإخنائية أو الرد على الإخنائي**، تحقيق أحمد بن مونس العنزي (جدة: دار الخراز، 2000)، ص 439.

(288) فيما يتعلق بفهم الحنابلة لمذهب أحمد بن حنبل في القرآن والكلام الإلهي، وفي ما يتعلق بدعوى تصحيح ابن تيمية للمذهب الحنبلي ولا سيّما في مسألة قدَم نوع الكلام وتسلسل أفراده، وحضور هذه المسألة في التراث الكلامي والفرَقي الإسلامي عمومًا، ينظر: عبد الله الغزي، "القراءة المذهبية للتاريخ العقدي: القدم النوعي لصفة الكلام في المذهب الحنبلي أنموذجًا"، **دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، العدد 15 (خريف 2021).

(289) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 392.

(290) المرجع نفسه، ص 393.

له بوجود الكلام إذا شاء"[291]. يلاحظ هنا أن ابن تيمية ينص على "التكلّم"، أي نفس الفعل، وليس "المفعول" الذي هو النصُّ المتكلَّم به. غير أنه هو نفسه يعترف بأن مذهب السلف هو أن "القرآن" – أي النص المتكلَّم به، وليس نفس فعل التكلّم – صفة الله، وأن الصفة تدخل في مسمّى الموصوف[292]. ولم يميّز أحمد بن حنبل نفسه ولا غيره من أهل الحديث بين "التكلّم/ القول"، وبين "المتكلَّم به/ المقول"، فكل ذلك يُسمَّى كلامًا. ومع هذا، فابن تيمية وإن نصّ على التكلّم في النص السابق، فإنه جعل المتكلَّم به (أي النص المفعول) صفةً من صفات الله، في مواطن أخرى، على الرغم من تمييزه بين "التكلم/ القول"، و"المتكلم به/ المقول"، فمن ذلك قوله مثلًا: "أما القول فهو المصدر [...]، والمقول هو الكلام"[293]. وهذا التمييز وإن كان في سياق قراءة القارئ للقرآن، فإنه فرقٌ حقيقي، فالفعل ليس هو المفعول، ونفس "فعل القولِ"، ليس هو "المقول"، وفعل التكلم، ليس هو المتكلَّم به. وفي حق الله، يجعل ابن تيمية المقول والمتكلَّم به والنص المفعول لفعل القول، كل ذلك صفةً لله. يقول البخاري في صحيحه: "فالرب بصفاته وفعلِه وأمرِه وكلامه، وهو الخالق المكوِّنُ، غيرُ مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه، فهو مفعول مخلوق مكوَّنٌ"[294]. فإذا كان التكلّم هو الفعل، وكان القرآن هو المتكلَّم به (أي المفعول)، فماذا ينتج؟ لكن هذا من الأدلة على أن ما يسمّى مذهب أهل الحديث (بل "مذاهب" أهل الحديث)، غير محرّرٍ على التحقيق، وإلا فكيف تُفسَّر هذه التناقضات الظاهرة؟

يلاحظ أيضًا أن ابن تيمية يفسّر قولَ أحمد: "لم يزل متكلمًا"، بأنه ليس المقصود به "القدرة" على الكلام، كما يحتمله اللفظ (إذ هذا المعنى محتمَل في قوله: لم يزل متكلمًا، فيجوز أن يُفهم منه: أنه لم يزل متكلمًا بمعنى أنه لم يزل متصفًا بذلك وإن لم يقع منه، كما أنه لم يزل متصفًا مثلًا بإقامة القيامة، وببعث الخلق وإحيائهم بعد موتهم

---

(291) المرجع نفسه.

(292) المرجع نفسه، ص 398؛ قارن بـ: ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 2، ص 626؛ وبـ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **تحقيق القول في مسألة عيسى كلمة الله والقرآن كلام الله** (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1992)، ص 40؛ وبـ: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 14، ص 134، وغيرها.

(293) ابن تيمية، درء **تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 290.

(294) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ج 9 (القاهرة: دار طوق النجاة [مصورة عن السلطانية]، 2001)، ص 134-135.

وإن لم يقع ذلك منه بعد). لكن ابن تيمية ينفي هذا المعنى المحتمل، ويتجاوزه، كما سيتجاوز إشكالات غيره (ستأتي)، ويرى أن المقصود منه - على الحتم - وجودُ الكلام "إذا شاء"، فقيّد ذلك بالمشيئة، معتمدًا على بعض النصوص الواردة عن أحمد. وإن معنى تقييد الكلام بالمشيئة لزومًا: أنه فعلٌ لله، والفعل المعيّن محدَث/ حادث كان بعد أن لم يكن، ولا يُعقَل غير ذلك أصلًا. وادعاءُ أن الكلام المعيّن مقيد بالمشيئة وهو مع هذا قديم، كلام متناقض غير معقول ولا متصوَّر. وفي هذا يقول ابن تيمية في سياق ردّه على بعض أهل الحديث القائلين بأن الكلام أزلي، وفي الوقت ذاته هو مقيّد بالمشيئة: "بل من هؤلاء [أي بعض أهل الحديث] من يقول: إن الفعل قديم أزلي، وإنه مع ذلك يتعلق بمشيئته وقدرته"، وهذا كلام متناقض في ذاته، ولهذا يعلق ابن تيمية بقوله: "وأكثر العقلاء يقولون: فساد هذا معلوم بضرورة العقل؛ كما قالوا مثل ذلك في قول من قال من المتفلسفة: إن الفلك قديم أزلي، وإنه أبدعه بقدرته ومشيئته"[295]، أي إن ادعاء وجود فعل لله أزلي، ومع هذا متعلق بمشيئته وقدرته، شبيه، في عدم المعقولية، بقول بعض الفلاسفة: إن الفلَك قديم أزلي، ومع هذا شاءه الله وأبدعه (يرجى مقارنة هذا القول المتناقض، بما سبق تقديمه عن ابن خزيمة والدارمي وابن بطة، وهم من أئمة أهل السنّة والحديث)!

وخلاصة الأمر في دعوى ابن تيمية: إن الكلام المعيّن كالقرآن والتوراة وغيرهما، "حادث" في ذات الله، وهو من الأمور الاختيارية التي تكون بعد أن لم تكن. وللنظر في صحة ادّعائه حدوث القرآن، وكون الكلام صفة ذات وفعل معًا، كما أوضحناه، وأن الكلام قديم النوع حادث الأفراد، وأن ذلك هو مذهب السلف وعلى رأسهم إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل؛ سيكون ما يأتي تحليلًا لخطاب أحمد، وفحصًا لمعاني أقواله.

- **هل القرآن حادث/ مُحدَث عند أحمد بن حنبل؟**

القرآن، حال كونه فردًا من أفراد الكلام الإلهي، يعد حادثًا عند ابن تيمية، ومُحدَثًا، ولكنّه لمّا كان حادثًا في ذات الله، وليس منفصلًا عنه، لا يجوز القول إنه مخلوق.

---

(295) ابن تيمية، **شرح حديث النزول**، ص 63. (ما بين معقوفين منّي)

وابن تيمية في مسألة حدوث القرآن، وغيره كالتوراة والإنجيل، وكقول الله للشيء: "كن" فيكون، موافق لقول الجهمية: "كان الله ولا قرآن". لكن ما موقف الإمام أحمد حين قيل له: "كان الله ولا قرآن"؟ موقفُه أنه نفى صحة هذه الجملة، وأنكرها، ولم يعترف بها، فأجاب بسؤال استنكاري يفيد أن القرآن كالعلم، كلاهما لا تخلو منه الذات البتّة، فسأل مستنكرًا: "كان الله ولا علم؟"[296]. وقد سبق بيان هذا. وفي رواية ابن بطة: "كان الله ولا علم؟ فالعلم من الله وله، وعلم الله منه، والعلمُ غيرُ مخلوق[297]، فمن قال: إنه مخلوق، فقد كفر بالله، وزعم أن الله مخلوق، فهذا الكفر البيّن الصراح"[298]. وبنصٍّ صريحٍ يقول أحمد: "إن القرآن علم الله، ومن جعل علم الله مخلوقًا فهو كافر"[299]. بل في نصٍّ آخر لافت يقول أحمد: "فإن علم الله هو القرآن"[300].

إذا كان القرآن كما يقول ابن تيمية حادثًا/ محدثًا كان بعد أن لم يكن، فمعنى هذا أن سؤال الجهمية صحيح؛ نعم، كان الله ولا قرآن. ولئن كان صحيحًا وكان أحمد بن حنبل قائلًا بأن القرآن حادث كان بعد أن لم يكن، كما يدّعي ابن تيمية؛ فلماذا يعارِضُ ذلك محتجًا بالعلم "القديم"؟ ولئن كان ابن حنبل قائلًا بأن القرآن حادث، فكان ينبغي أن يوافق على هذا، ويجيب: نعم، كان الله ولا قرآن، وهذا مذهب السلف، ولكننا نقول إن القرآن فرد من أفراد الكلام حادث في ذاته، وليس بمخلوق؛ إذ المخلوق هو البائن المنفصل عن الله من الأعيان وصفاتها، وليس الفعل الاختياري. لكن هذه المعاني كلها لم تخطر ببال أحمد، لا لفظًا ولا معنى أصلًا، وإلا فكيف يفوته توضيح هذا، ودفع تهمة القول بقدم القرآن عن نفسه؟ وإذا كان أحمد ينفي صواب الجملة "كان الله ولا قرآن" ويستنكرها ويردّ عليها بما سبق، وهي جملة صحيحة، بلا مرية، وفق أصول "السلف"، بحسب ما يزعمه ابن تيمية،

---

(296) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد نغش، ط 2 مزيدة ومنقحة (القاهرة: [د. ن.]، 1983)، ص 45.

(297) مر معنا مرارًا تعبيرٌ من قبيل: "الله بجميع صفاته غير مخلوق"! ما يشير إلى أن عبارة "غير مخلوق" تعني أنه قديم، وهذا هو الأقرب إلى الفهم، وهو ما تقتضيه السياقات. هذا طبعًا إذا حاولنا التجرّد من التصورات والأحكام المسبقة، والانئسار المذهبي العقائدي.

(298) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 2، ص 34.

(299) الخلال، **السنّة** (2018)، ج 2، ص 92، رواية 1887.

(300) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 2، ص 247

فما المتوقّع ممن اطَّلع على هذه القصة وذاك الرد؟ وكيف سيَفهم موقف أحمد من حدوث القرآن؟ أسيفهم منه أنه قائل بحدوث القرآن أم بقدَمه؟ هذا الإشكال الأوّل الذي "تجاوزه" ابن تيمية، ولم يلتفت إليه البتّة، مع أنه نقل هذه القصة في **الفتاوى الكبرى**(301).

أما الإشكال الثاني، فصَرْفُ أحمد معنى "ذكرٍ من ربهم مُحدَث" في الآية 2 من سورة الأنبياء إلى غير القرآن، إذ نصّ نصًا - كما نقلنا عنه عن ابن بطة - على أنه "يمكن أن يكون غيرُ القرآن مُحدَثًا"، ونصّ على أن "القرآن ليس هو محدثًا"، ولا يمكن توجيه هذا الإشكال إلا بنوع من التأويل لكلام أحمد، وأنه إنما عنى بالحدوثِ: الخلقَ، لأن ذاك كذلك عند الخصوم. وهو، لمن ينصف، تأويلٌ ضعيفٌ، لأنهم ما كانوا يفرّقون بين الخلق والحدوث، وكان كل همهم أن لا يقال إن القرآن قديم، وحسْب؛ فمن نفى قِدَم القرآن فقد خرج من الإشكال الذي أثاروه وتطلّبوا عقوبة القائل به؛ لأنه عندهم مبتدع، وربما يكون من الدعاة. لكن أحمد، كما سبقت الإشارة، لم ينف كون القرآن قديمًا، بل أجاب بما يوحي بأنه قائل بقدَمه، وذلك بالاحتجاج بالعلم، فكما أن الله لا يقال: "إنه كان ولا علم"، فكذلك لا يقال: "إنه كان ولا قرآن". يؤيد هذا ما روي، أيضًا، عن أحمد أنه قال: "القرآن من علم الله، ومن قال: من علمِ الله شيء مخلوق، فقد كفر"(302). وعند اللالكائي، أن أحمد بن حنبل سئل: "ما تقول فيمن قال: [القرآن] مخلوق؟ قال: كافر"، فسئل: بم أكفرتَه؟ قال: "بآيات من كتاب الله ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ (البقرة: 120)، وقال: ﴿مِن بَعدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ (البقرة: 145). فالقرآنُ علمُ الله، فمن زعم أن علم الله مخلوق، فقد كفر"(303).

وثالث الإشكالات هو مسارعة أحمد في تكفير من أطلق أن "القرآن محدَث"، وتبديعه، والدعاء عليه بعظائم الأمور، كما فعل مع الفقيه المحدّث داود الأصفهاني الظاهري، ولا نطيل في تكرار ذلك، ونقلنا توجيه ابن تيمية لهذه المسارعة في التكفير، بل الدعاء الشديد على هذا المحدّث الفقيه تلميذ ابن راهويه، بأن ذلك راجع إلى "إيهام اللفظ"! وقد ناقشناه فلا نعيده.

(301) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 399.

(302) الخلال، **السنّة** (2018)، ج 2، ص 81، رواية 1859.

(303) اللالكائي، ج 1، ص 236، رواية 450. (ما بين معقوفين منّي)

ورابعها أن أحمد بن حنبل يرى أن من زعم أن "أسماء الله محدثة"، فهو كافر، لأنه بهذا زعم أن الله مخلوق، فلفظ الجلالة "الله" من أسمائه[304]! أي، فكيف يكون هذا الاسمُ مُحدَثًا؟ وهذا الكلام يخالف ابن تيمية كل المخالفة، فلفظ الجلالة ("الله") هو فرد من كلام الله، وليس نوعًا، وإذًا فهو عند ابن تيمية حادث/ مُحدَث، وإذا لم يكن عند ابن حنبل محدثًا، فماذا يكون؟ لا بد من إثبات أحد النقيضين.

وبسرد تلك الإشكالات المشار إليها؛ ما الذي ينقدح في ذهن قارئها؟ وما الذي تقتضيه؟ وما الذي يفهمه منها؟

ومع هذا، فابن تيمية يتمسّك بتصريح أحمد "لم يزل متكلمًا إذا شاء"، طاويًا الكشح ومغمضًا العينين عن هاتيك الإشكالات، ومتجاوزًا إياها، مع أنها "أصرحُ" في الدلالة وأقوى بكثير من لفظة "لم يزل متكلمًا إذا شاء"، إذ هذا لفظ محتمِل، يجوز أنه يفيد أن الله لم يزل "متصفًا" بأنه متكلم إذا شاء، كما لم يزل متصفًا بأنه "محيٍ" و"مميت" إذا شاء، قبل أن يُحيي وقبل أن يُميت، ولا يفيد هذا أن نوع الإحياء قديم، ولا أن نوع الإماتة قديم، بل هو بمعنى أنه قادر على ذلك. إما إذا كان لم يزل متكلمًا إذا شاء، بمعنى أنه يُحدِث كلامه مرة بعد مرة ومنذ الأزل، وكانت أفراد الكلام حادثة، فلماذا يرفض أحمد إذًا أن الله كان ولا قرآن؟ ولماذا يكفّر أحمد أو يبدّع من يطلق صفة "الحدوث" على القرآن، مع أن اللفظة عمومًا صحيحة، بل هي مذهب السلف كما يقول ابن تيمية؟ يكفّر من دون أن يتكلف – وهو الورع عفيف اللسان – التفصيل في المقصود من هذه اللفظة، بل من دون حتى أن يبيّن ولا مرة واحدة هذا الفرق المدّعى بين الحدوث والخلق، بل من دون أن يطلق حتى مرة واحدة على القرآن أنه حادث.

أما عبارة أحمد "لم يزل متكلمًا"، والعبارة التي تمسك بها ابن تيمية "لم يزل متكلمًا إذا شاء"، فسنأتي بكل ما ورد عنه فيها، على وفق الجهد والطاقة، وندرس ذلك ونحلله. وسنتدارس الآن الروايات الواردة عن ابن حنبل حول هذه النقطة.

---

(304) الخلال، **السنّة** (2018)، ج 2، ص 71، رواية 1833.

- الروايات التي نص فيها أحمد بن حنبل أن الله "لم يزل متكلمًا"، من دون تعليق ذلك بالمشيئة

الرواية الأولى: وفيها، قولُه: "القرآن من علم الله، ألا تراه يقول: ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ (الرحمن: 2)، والقرآن فيه أسماء الله عز وجل [...] من زعم أن أسماء الله عز وجل مخلوقة، فقد كفر. لم يزل الله عز وجل قديرًا، عليمًا، عزيزًا، حكيمًا، سميعًا، بصيرًا. لسنا نشك أن أسماء الله ليست بمخلوقة، ولسنا نشك أن علم الله تبارك وتعالى ليس بمخلوق، وهو كلام الله عز وجل، ولم يزل الله عز وجل متكلمًا"[305].

يلاحظ في هذه الرواية أن ابن حنبل يبني القول بأن القرآن غير مخلوق على أن القرآن 1) من علم الله؛ و2) فيه أسماء الله. وقوله: "لم يزل قديرًا عليمًا ...إلخ"، هو في سياق هذا الاستدلال وتتمّة له، أي: أسماء الله ليست مخلوقة. لماذا؟ لأن الله "لم يزل متسمّيًا" بهذه الأسماء، فهو لم تزل "أسماؤه" قديرًا عليمًا سميعًا بصيرًا، فهذه أسماؤه فيما لم يزل ولا يزال. ومن البداهة هنا أن تلك الأسماء ما هي إلا ألفاظٌ محدَّدة، لها معانٍ، وما هي إلا "أفرادٌ" من الكلام وليست هي "جنس" الكلام ولا "نوعه"، بل هي من هذه الوجهة حادثةٌ ليست قديمة، فإذا كان ابن حنبل لا يقول بحدوث تلك الأسماء (وإن لم تكن عنده مخلوقة)، فكيف يكون الإله "لم يزل" متسميًا بها؟ وبهذا، يجوز أن يفهم فاهمٌ من استدلال ابن حنبل أن أفراد الكلام قديمة غير حادثة. ذاك أن اجتماع النقيضين محال.

كذلك يحتج ابن حنبل على نفي كون القرآن مخلوقًا، بـ"علم الله"، بعد أن قرّر أن القرآن من علم الله، ولعلنا نتساءل: ما المقصود بأن القرآن من علم الله؟ هل المقصود بعلم الله هنا "صفة العلم القديمة"؟ أي إن القرآن هو جزءٌ من هذه الصفة؟ وإذًا فهو قديم! أو المقصود بعلم الله هنا "معلوم الله"؟ كما يقال: أنا من علم الله، أي مشمول في معلوماته، أو يقال: كل شيء من علم الله، أي داخل في معلوماته. فإذا كان القرآن من علم الله بالمعنى الثاني، فهذا لا يفيد أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق، ومن زعم أن شيئًا من معلومات الله مخلوق كيف يُحكَم بتكفيره؟ لكنّ المتتبع لأقوال الإمام أحمد والجامع لنصوصه حول ارتباط القرآن بالعلم عنده، لا يفهم المعنى

---

(305) المرجع نفسه، ص 56، رواية 1793.

الثاني، بل المعنى الأوّل، فلقد أنكر على الجهمية قولهم: "كان الله ولا قرآن"، بقوله: "كان الله ولا علم؟". بل صرّح بأن "علم الله هو القرآن"، مع أن العلم الإلهي "أوسع" من القرآن، وليس كل ما علمه الله مذكورًا في القرآن أصلًا، ونفيُ الأخصّ لا يستلزمُ نفيَ الأعمّ، وكونُ الله كان ولا قرآن لا يعني أن الله كان ولا علم، فالجهة منفكّة. لكن أحمد كرر هذه الحجة، أعني أن القرآن هو العلم، فقال فيما رواه ابن بطة العكبري: "القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق؛ فهو كافر بالله واليوم الآخر، والحجة فيه ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: 61)، وقال: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: 120)، وقال: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ (الرعد: 37). فالذي جاء النبيَّ صلى الله عليه وسلم به من العلم هو القرآن، وهو [أي القرآن] العلمُ الذي جاءه، والعلمُ غير مخلوق، والقرآن من العلم، وهو كلام الله. وقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنْسانَ﴾ (الرحمن: 1-3)، وقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: 54)، فأخبر أن الخلق خلق، والأمرُ غير الخلق، وهو [أي الأمر] كلامُه، فإن الله لم يخلُ من العلم، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9). والذكر هو القرآن، وإن الله عز وجل لم يخل منهما ولم يزل الله متكلمًا عالمًا"[306].

فالقرآن هو العلم الذي جاء النبيَّ، وكما أن الله لم يخلُ من العلم، فهو كذلك لم يخلُ من القرآن وهو الذِّكْر. وليُلاحَظ هنا نصُّه على أن الله لم يخلُ من القرآن، وليس من "نوع الكلام" كما يدّعي ابن تيمية، فهذا أيضًا إشكالٌ، تجاوزَه ابن تيمية كأنه غير موجود. وهو كالتصريح بقِدَم القرآن، إن لم يكن تصريحًا. ثم ختم: "ولم يزل الله عالمًا متكلمًا"، تتمّةً لقوله: "إن الله لم يخل من العلم [...] والذكر هو القرآن، وإن الله لم يخلُ منهما [أي من العلم والقرآن]"، ثم أتم ذلك بالنتيجة: "لم يزل الله عالمًا متكلمًا". ولم يقيّد ذلك بالمشيئة لا في هذه الرواية ولا في سابقتها. وحين ننظر بموضوعية متجردين من التصورات السابقة، فماذا يترجح عند القارئ؟ وكيف سيفهم "لم يزل عالمًا متكلمًا" في هذا السياق الواضح إلا أنه يعني: لم يزل متكلمًا بـ"القرآن"؟

(306) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 2، ص 26-27، رواية 218. (وما بين معقوفين منّي)

ولقد أورد ابن تيمية هذا النص السابق في **الفتاوى الكبرى** ولم يفرّق بين العلم بمعنى الصفة، والعلم بمعنى المعلوم، وحمل كلام أحمد، فيما يبدو، على العلم الذي هو الصفة، باعتبار أن معاني القرآن هي من علم الله، وهي في الحقيقة دالة على معلومات الله، لا على نفس الصفة[307]. ويقول ابن تيمية في هذه الآية: "والذي جاءه هو القرآن وإنما يكون علمًا إذا كان متضمنًا للعلم، فيُعلَم به ما بُيِّنَ فيه، واللفظ الذي لا يمكن أحدًا فهمُ معناه؛ ليس بعلم"[308]. هكذا يؤوّل ابن تيمية كلام ابن حنبل، مع تصريح أحمد بأن علم الله هو القرآن، إضافة إلى النصوص السابقة. وفي قوله: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (النساء: 166)، يقول ابن تيمية: "بيّن أنه أنزل القرآن بعلمه، أي: متضمنًا لعلمٍ فيه، يُراد: 'فيه علمٌ'، ليس المراد بذلك: 'وهو يعلم'؛ فإن كل الموجودات يعلمها. والمقصود: مدح القرآن وبيان اشتماله على علم الله تعالى"[309].

فالمراد بالآية أن الله أنزل القرآن وفيه علمٌ، وليس المرادُ أن الله أنزله وهو يعلم ذلك. والسؤال نفسه يتوجه إلى ابن تيمية هنا: هل القرآن فيه علمُ الله بمعنى الصفة، أي نفس المعنى القديم القائم بالله؟ أم المراد بذلك: المعلومات؟ فلفظة "العلم" تأتي بمعنى المصدر، وتأتي بمعنى "المعلوم". ومن البيّن أن الصفة القائمة بالله ليست هي المراد في كلام ابن تيمية، لكنّه يوجّه كلام ابن حنبل بما لا يزيل اللبس المشار إليه.

الرواية الثانية: قال ابن حنبل: "قال الله عز وجل في كتابه: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: 6)، فجبريل سمعه من الله، وسمعه النبي من جبريل عليه السلام، وسمعه أصحاب النبي من النبي صلى الله عليه وسلم، والقرآن كلام الله غير مخلوق، ولا نشك ولا نرتاب فيه، وأسماء الله في القرآن وصفاته في القرآن من علم الله، وصفاته منه، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، والقرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود". ثم قال: "لم يزل الله عالمًا، متكلمًا، نعبد الله عز وجل بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف بها نفسه، سميع عليم، غفور رحيم، عالم الغيب والشهادة"[310].

---

(307) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 484.

(308) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 8، ص 233.

(309) المرجع نفسه، ص 234.

(310) الخلال، **السنّة** (2018)، ج 2، ص 75، رواية 1847؛ قارن بـ: ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 2، ص 33، رواية 223؛ وبـ: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 399.

يلاحظ هنا أن ابن حنبل في هذه الرواية لم يعلّق الكلام بالمشيئة، كما يلاحَظُ أن تعداده أسماء الله هو في سياق الحديث عن كون أسماء الله في القرآن. ولأنها من الله، أي لأن أسماءه وصفاته من ذاته، وهي في القرآن؛ وجب أن يكون غير مخلوق، أي لأنها أسماء الله، ولأنه لم يزل مسمًّى بها، فهي غير محدثة، فكيف يكون القرآن محدثًا؟ واستدلال أحمد في هذه الرواية هو من جنس استدلاله في الرواية الأولى. ومع هذا نتساءل: ما قول الإمام أحمد في أسماء من وردوا في القرآن كأبي لهب وفرعون وقارون وهامان، مثلًا، هل يقال إن أسماءهم غير محدثة؟ وإذًا فبعض القرآن "حادث" إذا كانت الأسماء حادثة؟ هذا يبيّن عدم تحرير أهل الحديث لمذاهبهم في القرآن، وأن ابن تيمية أراد أن يزيل هذه التناقضات والإشكالات، ولو عبر اختراع سلف متخيَّل.

الرواية الثالثة: هي عبارة عن رسالة نصيحة إلى المحدّث محمد بن هارون الأنطاكي كتبها المروذي تلميذ أحمد بن حنبل بيده، لأنه أمره بذلك، وعرض المروذي هذه الرسالة على شيخه، فأضاف إليها وعدّل فيها، وصححها، وفيها ينهاه عن مذهب "الوقف" في القرآن، ويحثه على أن يجهر بأن القرآن غير مخلوق، مستدلًا بأن القرآن من علم الله، وبأن هناك فرقًا بين الأمر والخلق (أي: الأمرُ من كلام الله، والخلق مسبَّبٌ عن ذلك، فالله يخلق بكلمة "كن"). ومن الطريف أنه استدلّ بحديث ابن عباس، أن "أوّل ما خلق الله: القلَمُ، قال له: اكتب ...إلخ"[311]، ليبرهنَ على أن كلام الله قبل جنس الخلق، مؤيدًا أن هناك شيئًا هو "المخلوق الأوّل"، وهو القلم، بخلاف ابن تيمية الذي يقرر على قوْد استدلاله بتسلسل الحوادث والقدم النوعي (تمامًا كما يدّعي في صفة الكلام): أنه لمّا كان الله لم يزل خالقًا، وأنه لا يكون بلا خالقيّة أزلًا وأبدًا، فنوع المخلوقات، إذًا، قديم، وأفرادها حادثة. فليس عند ابن تيمية شيء هو "المخلوق الأوّل"، بل لم تزل المخلوقات تتجدد فيما لم يزل، وستتجدد فيما لا يزال. قال ابن تيمية في نقده لأبي بكر بن فورك الأشعري، رادًا على نفيه أن يكون الله "لم يزل خالقًا" ("لأن الخلق فعل، ويستحيل أن الفعل لم يزل"، لأن هذا يقتضي وجود مخلوق معيّن قديم مع الله): "كل مخلوق فهو مُحدَثٌ مسبوق بعدم نفسه، وما ثَمَّ قديمٌ أزليٌ إلا الله وحده. وإذا قيل: 'لم يزل خالقًا' فإنما يقتضي قِدَم نوعِ الخلق. ودوامُ خالقيَّته [أي دوام كون الله يخلق شيئًا بعد شيء] لا يقتضي قِدَم شيء من

(311) الخلال، السنّة (2018)، ج 2، ص 112 وما بعدها، رواية 1899.

المخلوقات"[312]. والمقصد من إقحام نصّ ابن تيمية هنا هو بيان أن فكرة "التسلسل والقدم النوعي" لم تخطر ببال ابن حنبل، ولم تدخل رأسه فضلًا عن أن تخرج منه، بل لا يعيها لا لفظًا ولا معنى. وبالعودة إلى الرواية الثالثة التي نحن فيها، يستمرّ أحمد فيؤكد - بناءً على أن أوّل شيء خلقه الله هو القلم - أنه لمّا كان الله يخلق بـ "كن"، وكان القلم هو أوّل المخلوقات؛ فإذًا، الكلام والعلم لم يخلُ اللهُ منهما. قال: "فالله لم يخل من العلم والكلام، وليسا من الخلق، لأن الله لم يخلُ منهما، فالقرآن كلامُ الله، ومن علم الله، وليس بمخلوق، ولم يزل الله عالمًا متكلمًا"[313]. فهل من قال بوجود مخلوقٍ أوّل، يجوز أن يُفهَم من قوله: "لم يزل متكلمًا، لم يزل خالقًا، لم يزل غفورًا"، أنه يعني بذلك تسلسل الحوادث والقدم النوعي؟ وهل من قال: لم يخل الله من العلم والكلام، والقرآن من العلم والكلام، يريد في النتيجة: أن القرآن حادث؟! صحيحٌ أن أحمد استدل في هذه الرواية على أن الله "متكلم"، بحديث "ما منكم إلا سيكلمه الله ...إلخ"[314]، ولكنه استدل به ليثبت أن الله متكلم، لا أن الكلام حادث الأفراد قديم النوع، بل ولو قُدِّر أنه أراد بهذا أن كلام الله لعباده في الآخرة حادث، فسيكون إشكالًا إضافيًا يحتاج إلى حل، إذ كيف يمكن الجمع بين نفي حدوث الكلام المعيّن على الوجه السابق، وإثبات حدوثه في الوقت ذاته؟[315].

الرواية الرابعة: هي ما رواه حرب الكرماني نقلًا عمّن لقيه من أئمة أهل السنّة[316]، ومنهم أحمد بن حنبل، ولخص فيه عقيدة أهل السنّة والجماعة، وورد في

---

(312) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 16، ص 95. (ما بين معقوفين منّي)

(313) الخلال، **السنّة** (2018)، ج 2، ص 114.

(314) المرجع نفسه، ص 116.

(315) ومن الإشكالات في الرواية عينها استدلال أحمد بحديث "ما تقرب العباد إلى الله بمثل ما خرج منه" (أي القرآن). المرجع نفسه، ص 118. هل تكون صفة الله مفعولةً لفعل التقرب من العباد؟ وكيف تكون كذلك ومن شرط الصفة قيامها بالموصوف؟ وإذا قيل إن القرآن صفة، والعباد يبلّغون الصفة بقراءتهم، فهل المبلَّغ هو عين الصفة؟ كل تلك إشكالات على كلام أحمد بن حنبل ذاته، واستدلالاته ذاته، فضلًا عن سائر أهل الحديث.

(316) ينظر: حرب بن إسماعيل الكرماني، **كتاب السنّة من مسائل حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني**، أخرجه وحققه أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان (بيروت: دار اللؤلؤة للطباعة النشر، 2014)؛ وفي: السمهوري، **السلف المتخيل**، ذكرت الشكوك الموجّهة إلى هذه الرسالة، وأن أحمد بن حنبل لا يعلم عنها شيئًا، ولكنّي أثبتها في هذا الموضع لأنها مقبولة عند الحنابلة ومتداولة، وإن كانت غير صحيحة النسبة إلى أحمد بن حنبل. قال ابن تيمية عن رسالة الكرماني هذه: "وقد نقل في رسالة عنه إثبات لفظ الحركة مثل ما في =

هذه العقيدة: "والقرآن كلام اللّٰه تكلم به ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام اللّٰه ووَقَفَ، ولم يقل: ليس بمخلوق؛ فهو أكفر من الأول وأخبث قولًا، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام اللّٰه؛ فهو جهمي خبيث مبتدع. ومن لم يكفّر هؤلاء القوم ولا الجهمية كلهم فهو مثلهم، وكلم اللّٰه موسى وناوله التوراة من يده إلى يده(317)، ولم يزل اللّٰه متكلمًا عالمًا"(318). ويلاحَظ هنا أيضًا أنه لم يعلّق الكلام بالمشيئة.

الرواية الخامسة: قال ابن حنبل: "نعبد الله بصفاته كما وصف به نفسه، قد أجمل الصفة لنفسه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه تعالى ذكره صفة من صفاته شناعة شنعت [كذا، ولعل الصواب: لشناعة شنعت]، ولا نزيل ما وصف به نفسه من كلام، ونزول وخلوه بعبده يوم القيامة، ووضع كنفه عليه، هذا كله يدل على أن الله يرى في الآخرة، والتحديد في هذا بدعة، والتسليم لله بأمره، ولم يزل الله متكلمًا عالمًا، غفورًا، عالمَ الغيب والشهادة، عالمَ الغيوب [...] هذه صفات الله وأسماؤه [...] وأسماؤه وصفاته غير مخلوقة"(319). فلم يقيدها، كسابقاتها، بالمشيئة، وهو هنا في صدد ذكر الأسماء والصفات وأنها غير مخلوقة، أي إن الله لم يزل متصفًا بها متسمِّيًا، وهي أسماؤه فيما لم يزل ولا يزال، ويؤكد هذا ما رواه البخاري عن ابن عباس في قوله: "وكان الله غفورًا رحيمًا"، قال ابن عباس: "سمّى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي: لم يزل كذلك"(320). وعلى هذا يمكن حمل كلام أحمد "لم يزل عالمًا متكلمًا غفورًا"، أي إنها لم تزل أسماؤه كذلك. فهل ينقدح في الذهن، بناءً على

= العقيدة التي كتبها حرب بن إسماعيل وليست هذه العقيدة ثابتة عن الإمام أحمد بألفاظها، فإني تأملت لها ثلاثة أسانيد مظلمة برجال مجاهيل، والألفاظ هي ألفاظ حرب بن إسماعيل لا ألفاظ الإمام أحمد، ولم يذكرها المعنيون بجمع كلام الإمام أحمد كأبي بكر الخلال في كتاب السنّة وغيره من العراقيين العالمين بكتاب أحمد، ولا رواها المعروفون بنقل كلام الإمام، لا سيما مثل هذه الرسالة الكبيرة وإن كانت راجت على كثير من المتأخرين". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ج 1، ص 73.

(317) تأمّل هذا التعبير!

(318) الكرماني، ص 52-53.

(319) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 3، ص 326، رواية 252. (ما بين معقوفين منّي)

(320) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 127.

هذا النص وما سبقه، وتلك القرائن، أن تلك الأسماء - وهي ألفاظٌ معيّنة لها معانٍ، وهي كلامٌ معيَّن - حادثة مع القول بأن الله "لم يزل" متسمّيًا بها؟

هذه مجمل الروايات التي ينص فيها أحمد على أن الله "لم يزل متكلمًا" ولم يقيد ذلك بالمشيئة، وتناولنا سياقاتها، فإذا أضفنا هذه النصوص السابقة، مع ما سبق ذكره من كلام ابن حنبل، وكثرته وتعدده، فلن نستطيع أن نخرج بنتيجة "نقطع بها" أنه قائل بحدوث القرآن في ذاته، فضلًا عن القول بتسلسل الكلام المعيّن وقدم النوع. هذا إذا لم يترجّح النقيض، أي إنه قائل بقِدم القرآن، وقِدَم الأسماء الإلهية، فإن إنكار حدوث الشيء هو باللزوم قولٌ بثبوت قدمه، فكل شيءٍ ليس إلا قديمًا أو حادثًا. وإذا ظهر هذا، فهل سيؤثر في تلك النصوص على غزارتها وكثرتها (وما تركناه أكثر مما أوردناه) قولُ أحمد في بعض النصوص المعدودة "لم يزل متكلمًا إذا شاء"؟ لقد بيّنّا أن أحمد يقول بأن للمخلوقات أوّلًا وبداية، ونقلنا نص ابن تيمية الذي يجيز فيه تسلسل المخلوقات لا إلى بداية، فليس عند ابن تيمية شيءٌ هو المخلوق الأوّل، فكل مخلوق معيّن، يسبقه مخلوقٌ معيّن، وهكذا لا إلى أوّل، ولكنّ أحمد بن حنبل لا يقول بتسلسل الخلق لا إلى أوّل، بل يثبت مخلوقًا أوّل كما أوضحنا سابقًا. والسؤال هنا: ألن يكون أحمد بن حنبل متناقضًا إذا قال بتسلسل الكلام، ولم يقل بتسلسل الخلق؟ إذا فهمنا هذا، فكيف سنفهم قول أحمد، أيضًا، "لم يزل غفورًا"، على سبيل المثال؟ هل سنفهمه أنه يقول بتسلسل الغفران المعيّن لمذنِبين معيّنين متسلسلين لا إلى بداية، مع قوله بأن للمخلوقات بداية؟ هذا تناقض آخر، وخلف من القول.

- الروايات التي وردت عن أحمد والتي قيّد الكلام فيها بالمشيئة

الرواية الأولى: هي العبارة الواردة في رسالته **الرد على الجهمية والزنادقة**، وهي متداولة عند الحنابلة كغيرها من الرسائل، كرسالة الصلاة، ورسالة الكرماني، ورسالة الإصطخري، ورسالته إلى مسدد بن مسرهد، وكخبر السراويل، ورسالة عبدوس العطار (والتي هي نفسها عقيدة علي بن المديني (ت. 234هـ)، وبألفاظها وبحروفها، لكن بإضافات طفيفة)[321]. إلا أن انتشار تلك الرسائل بين أيدي الحنابلة لا يعني

(321) ينظر: عقيدتاهما على التوالي، في: اللالكائي، ج 1، ص 148-161. مع رجاء المقارنة بينهما.

صحتها في نفس الأمر، وليس تداولها في أياديهم يعني صحتها في نفس الأمر، كيف وقد اختلفوا، مباشرةً، بعد وفاة ابن حنبل في اللفظ حتى بلغوا حد التكفير المتبادل والتلاعن؟ كما سبق نقله عن البخاري وابن قتيبة. وقد نقلنا إنكار الذهبي لرسالة **الرد على الجهمية والزنادقة**، وأنها موضوعة على الإمام أحمد فلا نعيد ذكر ذلك. لكننا سنسلّم جدلًا أن الرسالة لأحمد، بل سنسلم جدلًا أنها قطعية الثبوت، فكيف يمكن أخذ هذا النص "لم يزل متكلمًا إذا شاء"[322]، وهو نص واحد، متجاوزين بهذا عشرات النصوص التي تناقض ذلك وتخالفه؟ ومنها نصوص في الكتاب ذاته، ففي كتابه **الرد على الجهمية والزنادقة** يقول ابن حنبل: "فأما ذكر الله إذا انفرد، لم يجر عليه اسم الحدَث"[323]، واستدل بالآية الكريمة ﴿وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾ (العنكبوت: 45)، والآية ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ أَنْزَلْنَاه مُبَارَكٌ﴾ (الأنبياء: 50). مع أنه يصرّح في الكتاب المشار إليه أن "تكلم كيف شاء"[324].

الرواية الثانية: قال ابن حنبل: "ينظرون إلى ربهم وينظر إليهم، ويكلمونه ويكلمهم، كيف شاء وإذا شاء"[325].

الرواية الثالثة: قال ابن حنبل: "لم يزل الله يأمر بما شاء ويحكم"[326].

ثلاث روايات محتملة المعاني، إذًا (وهذا ما وجدتُه)، ذُكِر فيها الكلام (أي التكلُّم) مقيدًا بالمشيئة. وأقل أحوال هذه النصوص أن تكون مُشكِلة مقارنةً بما يناقضهما في كل ما سبق ذكره (وهناك غيره) من نصوص أحمد. فهل من الموضوعية والدقة العلمية في شيء تجاوزُ كل تلك الروايات السابقة على غزارتها وكثرتها ووضوحها، بما تفيده وتقتضيه ويلزم منها، والأخذ بهذه الروايات (بل حتى لو وجد غيرها)، ونسيان كل ما سبق، بل "نسفه"، مع جميع لوازمه كأنه لم يوجَد؟

---

(322) الخلال، **السنّة** (2018)، ج 2، ص 438.

(323) المرجع نفسه، ص 427.

(324) المرجع نفسه، ص 436.

(325) ابن بطة العكبري، الكتاب الثالث، مج 3، ص 53، رواية 48.

(326) محمد بن الحسين (أبو يعلى الفراء)، **العدة في أصول الفقه**، حققه وعلق عليه وخرج نصه أحمد بن علي بن سير المباركي، ج 2، ط 2 (الرياض: نشر المحقق، 1990)، ص 386. وقد لفت انتباهي إلى هذا النص الباحث عبد الله الغزي مشكورًا.

وهل من الموضوعية في شيء تجاوزُ فهم رواة هذه الأخبار أنفسهم من معاصري ابن حنبل، وأخص الناس به (بشهادة ابن تيمية نفسه)، كعثمان بن سعيد، وابن بطة وغيرهم من الحنبلية في الاعتقاد كابن خزيمة، والاقتصار على هذين النصّين أو الثلاثة واختصار مذهب أحمد فيها؟ ذلك مع ما يلزم من أن ابن حنبل متناقض في تأصيله، لأنه كيف يقول بالتسلسل في الكلام، ولا يقول بالتسلسل في الخالقية (لأنه يقول بالمخلوق الأول)، وكلاهما من منزع واحد، وشرطهما واحد، وحالهما واحدة؟ هذا باختصار ما فعله ابن تيمية مع تلك النصوص.

لعلّي ههنا أذكّر بأن من مفردات منهج أحمد بن حنبل اعتماد الروايات "الأكثر" في أخذ الأحكام، ومن ذلك مثلًا، أنه يجعل قراءة "مالك يوم الدين" أرجح من قراءة "ملِك يوم الدين"، لأن الأولى هي أكثر ما جاء في الحديث(327). ونجد ابن حنبل يقر بأن حديثًا لا بأس فيه، ولكنه يأخذ بأقوال التابعين الذين يخالفون هذا الحديث، لا لضعف الحديث، بل لكثرة التابعين(328)! وإنما أشير إلى هذه الجزئية في منهج أحمد، لتطبيق منهجه نفسه على الروايات الواردة عنه.

أجد من الملائم هنا أن أضيف نصًا لإمام من أئمة أهل الحديث معاصر لأحمد بن حنبل، له مناظرة مدوّنة مع بشر المريسي، هو عبد العزيز الكناني المكّي (ت. 240هـ). وقد كتب الكناني هذه المناظرة في كتاب شهير عنوانه **الحيدة والاعتذار**، احتفى به ابن تيمية كثيرًا حتى إنه كرر العودة إليه والنقل منه في كتبه على طريق التأييد والموافقة والاستشهاد(329). ولئن كان الكتاب تحيط به الشكوك، مما ليس هذا موضعه، فإني إنما أسوقه لأن ابن تيمية مقتنع به وبنسبته إلى قائله. ففي موطن من مواطن هذا الكتاب يُلزم بشرٌ المريسي خصمَه المحدّث الكناني المكيّ، فيقول: "يلزمك [...] أن تقول إن الله لم يزل يفعل ويخلق، وإذا قلت ذلك فقد أثبتَّ أن المخلوق لم يزل مع الله سبحانه وتعالى". ومعناه أن بشرًا يلزم الكناني بأنه قائل بتسلسل الحوادث والقدم النوعي. لكنّ الكناني يرفض هذا الإلزام، و"يتبرّأ

(327) أبو داود السجستاني، ص 381.

(328) أبو يعلى الفراء، **العدة**، ج 4، ص 1159.

(329) ينظر مثلًا: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 363، 373؛ ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 5، ص 129؛ ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 245. وغيرها كثير.

منه"، و"ينفيه" عن نفسه، فيقول مجيبًا للمريسي: "ليس لك أن تحكم علي وتلزمني ما لا يلزمني، وتحكي عني ما لم أقل؛ إذ لم أقل: 'إنه لم يزل فاعلًا يفعل'، فيلزمني مثل ما قلت. وإنما قلتُ: 'إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق'؛ لأن الفعل صفة لله عز وجل يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع"[330].

وهذا نص واضح في أن الإمام الكناني (الذي يوثّق ابن تيمية كتاب **الحيدة** إليه[331]) لا يقول بتسلسل الحوادث، فهناك فرق بين عبارة "لم يزل الفاعل يفعل"، و"لم يزل الفاعل سيفعل". فالكناني – وهو إمام من أئمة الحديث – لا يقول بتسلسل الحوادث، فعبارة مثل "الله لم يزل فاعلًا"، تعني عنده: "لم يزل قادرًا على الفعل"، وليس أنه لم يزل يجدد فعله لا إلى بداية.

بعد كل هذه النصوص التي أوردناها، والتي تحوي هذه الإشكالات الجوهرية، نتساءل: كيف يُغفَل عنها كأنها غير موجودة، وكيف يُسكَت عنها كأنها لم تَرِدْ؟ وفوق هذا، كيف يُدَّعَى "اتفاقُ السلف والأئمة" على شيء محدد، مع أن نصوصهم تشمل الشيء ونقيضه؟ إن الواضح من هذه النصوص الكثيرة أنه لا يمكن ادعاءُ اتفاق، سواء أكان المقصود بهذا الاتفاق أنه قول "الجمهور" (ودون إثبات ذلك مشاق وصعاب فضلًا عن الإجماع)، أو كان المقصود به "الإجماع الحقيقي"، وهو أبعد في الإحالة، وأعمق في مجانبة الدقّة، فضلًا عن أن النصوص الواردة تشي بأن أهل الحديث لهم في هذه المسألة مذاهب، لا مذهب واحد.

(330) أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي، **الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن**، تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط 2 (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002)، ص 84.

(331) على الرغم من الشكوك الكثيرة والمقنعة بأن الكتاب موضوع عليه، لكن بما أن ابن تيمية ينقل عنه ويوثق الكتاب إليه، جاز الاحتجاج عليه به.

الفصل الثالث

الإخوة المشاغبون: المختلف القريب في زمن ابن تيمية وموقفه منه

"من كان من المؤمنين مجتهدًا في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائنًا ما كان".

ابن تيمية

مقدمة

نناقش في هذا الفصل المقصود بـ "المختلف القريب"، في عصر ابن تيمية، وأهم طوائفه. يهمني في هذا الفصل أن أعرض للقارئ كيف وصلت الحال إلى ما وصلت إليه في زمن ابن تيمية – المماليك. لذا أتعرض في المبحث الأوّل من هذا الفصل لأبرز طوائف المختلف القريب في زمن ابن تيمية، وأخصص لكل طائفة منها مطلبًا خاصًا أسجل فيه تاريخ العلاقات بينها وبين الحنابلة من حيث كون ابن تيمية حنبليًا؛ لأضع آراءه فيهم في موضعها من سيرورة التاريخ. وأفرِد مطلبًا لمدى انتشار تلك المذاهب، والعوامل السياسية والاجتماعية المحيطة بذلك، وما كان في غضون ذلك التاريخ من صدام ونزاع بين تلك الطوائف والحنابلة، الذين ينتمي ابن تيمية إليهم، ثم أختم كل مطلب بأهم عقائدهم التي خالفها، وعلى أساسها اتخذ موقفه منهم.

وفي المبحث الثاني، أفصّل موقف ابن تيمية النظري من أولئك "الإخوة الأعداء"، ما قواعد منهجه النظرية؟ فهذا لا بد منه، وإن يكن بحثه آخرون، ثم أثنّي بذكر موقفه العملي من "المختلف القريب". وأعرض ابن تيمية كما هو، على قدر الاستطاعة.

أولًا: تمهيد في السياق التاريخي العام

يعسر عليّ ردّ كل رأي لابن تيمية إلى حَدَثٍ خاصٍّ، إلا فيما استطعتُه وقدرتُ عليه، فأشير إلى ذلك في موضعه. أما ما لم أستطع معرفته وتأريخه، فيكفي معرفة سياقه العامّ الذي أفضنا فيه في الفصل الأول من البحث، بما يغني عن تكراره وإعادته.

ولئن كان المختلف الديني القريب هو المختلف داخل دائرة الإسلام، ولئن كان في داخل دائرة الإسلام عديد من الطوائف المختلفة في الاعتقاد؛ فسأقتصر هنا على الطوائف الكبرى التي كانت سائدة في عصر ابن تيمية، التي كان يعدّها من المختلف الديني القريب؛ وهي ثلاث طوائف كبيرة رئيسة: الأشاعرة، والصوفية، والشيعة الاثنا عشرية. وقد قصد ابن تيمية تلك الطوائف الرئيسة بالنقد والمخالفة أحيانًا، وتارةً بالموافقة والتأييد، وسجّل موقفه تجاهها في مجلدات كبيرة، ومؤلفات مشهورة، احتوت جدالًا طويلًا، وكان ذلك في سياق سياسي واجتماعي. أما الشيعة الاثنا عشرية، فقد كانت الدولة الإيلخانية تتبنّى مذهبهم، إضافة إلى تجمّعات "شيعية" ذات اعتقادات أخرى من الإسماعيلية والنصيرية والدروز[1] (هذه التجمّعات تجتمع كلها في "الرفض" بما يحمله من عقيدة "النص" على الإمام و"رفض" أبي بكر وعمر، والمنهج "الباطني" في طريقة فهم النصوص الشرعية بالتأويلات البعيدة غير القائمة على قانون التأويل اللغوي المنضبط).

كان "الرفض"، إذًا، هو شعار التتار - وإن كان كثير منهم لم يدخل الإسلامَ بعد - بنسخته الاثني عشرية، بما فيها من عقائد "اعتزالية"، مضافًا إليها القول بعصمة الأئمة، مع الاحتفاء بالفلسفة والفلاسفة، وما يتصل بذلك من عقائد باطنية، منها التصوّف الفلسفي "المنحرف" - بحسب وجهة نظر ابن تيمية وغيره - وكان الرفض هو "الأيديولوجيا" التي تتبنّاها الدولة التترية التي هي عدوٌّ لدولة المماليك التي سأبيّن بإيجاز، فيما يأتي، أنها "امتدادٌ" لمسيرة الإحياء السنية على يد السلاجقة، والتي قامت، أساسًا، على عقيدة أهل السنّة (الأشعرية تحديدًا)، في مواجهة الصليبيين والباطنية (ومنهم أهل التصوف الفلسفي) والاثني عشرية معًا، من حيث تلك المذاهب

---

(1) سيأتي التعريف بكل تلك الطوائف في موطنه من الدراسة.

هي "أيديولوجيات" خصوم أهل السنّة، في زمنٍ كانت ترتبط فيه الدعوات الدينية بالمشروعات السياسيّة التي تقيم دولًا ذوات عقائد.

ابتدأ هذا الإحياء "العقائدي/ الأيديولوجي" السني الأشعري/ الصوفي الطرقي منذ السلاجقة، حتى المماليك. وفي كل تلك المراحل كان للحنابلة حضور ممتدّ. إلا أن النزاع كان جاريًا بين الحنابلة والأشعرية منذ ظهر أبو الحسن الأشعري، وحتى زمان ابن تيمية. وكان الفريقان يتنازعان فيما هو مذهب أهل السنّة أصلًا، وأي الفريقين هو الأحق أن يسمّى "سنيًا"، كما سيتضح في ثنايا هذا الفصل. يضاف إلى هذا أن دولة المماليك كانت ذات نزعة صوفية واضحة، وللتصوف حضوره الكبير فيها وفي المجتمع المملوكي بعامّة، بكل ما يرتبط به من تدين شعبي، وأفعال، ومواسم، وعبادات، واعتقادات "بدعية"، وقبورية، في نظر ابن تيمية.

كان ابن تيمية يرى أن تلك العقائد فيها ما هو صواب وفيها ما هو فاسد، وهو ينص على أن العقائد "الفاسدة" تؤدّي إلى "فساد الدول". ولهذا قال في كتابه **الصفدية**، وهو يستذكر المحنة التي مرّ بها في الشام ومصر أن هؤلاء الذين حاقّوه وامتحنوه "يُظهِرون" مذهب "الجهمية"، ولكنهم "يُبطِنون" مذهب الاتحادية والحلولية، فيقول: "ولهذا، لمّا وقعت محنة هؤلاء بمصر والشام، وأظهروا مذهب الجهمية الذي هو شعارهم في الظاهر، وكتموا مذهب الاتحادية الذي هو حقيقة تجهمهم، وأضلوا بعض ولاة الأمور حتى يرفعوا إخوانهم ويهينوا من خالفهم[2]. وصار كل من كان إلى الإسلام أقرب؛ أقصوه وعزلوه وخفضوه. وكل من كان عن الإسلام أبعد؛ رفعوه، حتى رفعوا شخصًا كان نصرانيًا وصيَّروه بعد الإسلام سبعينيًا[3]، كان يقال له ابن سعيد الدولة، وهو كان شقي دولته"[4]. وأضاف: "وهؤلاء يتصلون بالكفار اتصال القرامطة الباطنية بهم"[5].

هذا النص المهم صورة لامتزاج السياسي بالمذهبي، ولوحة تعبّر عن حال الدين والسياسة في ذلك العهد. يرى ابن تيمية أن "المتكلمين" هم الذين فتحوا "دهليز

(2) يشي هذا النص بالتحالفات السياسية/ الدينية، زمن المماليك، ويؤكد ما سبق ذكره في الفصل الأوّل.
(3) أي على مذهب ابن سبعين الصوفي المتفلسف، وسيأتي التعريف به في موطنه.
(4) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1، ط 2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1985)، ص 271.
(5) المرجع نفسه، ص 272.

الزندقة" التي تقوم عليها الدول الجاهلية، كالدولة الباطنية وغيرها، فيقول إن المتكلمين زعموا أنهم ردّوا على الفلاسفة، ولكن "لم يكن الأمر كما قالوه، بل هم فتحوا لهم دهليز الزندقة. ولهذا يوجد كثير ممن دخل في هؤلاء الملاحدة، إنما دخل من باب أولئك المتكلمين، كابن عربي وابن سبعين وغيرهما. وإذا قام من يرد على هؤلاء الملاحدة فإنهم يستنصرون ويستعينون بأولئك المتكلمين المبتدعين، ويعينهم أولئك على من ينصر الله ورسوله، فهم جندهم على محاربة الله ورسوله كما قد وُجِد ذلك عيانًا"[6]. وعلى نحوٍ صريح يجبه ابن تيمية خصومه في المجالس التي عقدت لمحاقّته في عقيدته **الواسطية**، فيبين أن مذهب الأشاعرة يُفسد الملل والدول، فيقول: "وأنا أقول ما يوجِب الجماعة بين المسلمين وهو متّفقٌ عليه بين السّلفِ[7]، فإن وافق الجماعة فالحمد للّه، وإلّا فمن خالفني بعد ذلك: كشفت له الأسرار وهتكت الأستار وبيّنتُ المذاهب الفاسدة التي أفسدت الملل والدُّوَل، وأنا أذهب إلى سلطان الوقت على البريد، وأعرِّفه مِن الأمور ما لا أقوله في هذا المجلس؛ فإن للسِّلم كلامًا وللحرب كلامًا"[8].

هذا هو السياق التاريخي العامّ. وإليه، على العموم، تُرَدُّ مواقف ابن تيمية تجاه الأشعرية والصوفيّة، فضلًا عن الاثني عشرية.

إنه يرى أن هذه المدارس الكلامية القائمة على التأويل تفضي إلى عقائد الباطنية، وتؤدي في المآل إلى قيام دولتهم وانهيار دولة أهل السنّة، وبهذا يرتبط الديني بالسياسي، على ما هي الحال في ذلك الزمان. ولهذا كان يكرر أن منهج المتكلمين القائم على التأويل إنما مآلاتُه "السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيّات"، كما كان يردّد مرارًا في مؤلفاته، مما لا يحتاج إلى توثيق. وما القرمطة إلا اتخاذ منهج القرامطة في فهم النصوص، ومنهج القرامطة والإسماعيلية معًا مشابه لمذهب الفلاسفة. واستحضار ابن تيمية لذكر القرامطة والقرمطة ليس مجرد وصفٍ لدين أو مذهب، بل يحضر معه كذلك كل ما يرتبط بالقرامطة والإسماعيلية سياسيًا، وما يتصل بذلك من سيطرتهم على شطر من العالم الإسلامي، وحروبهم مع الخلافة العباسية.

---

(6) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **شرح حديث النزول**، ط 6 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982)، ص 165.

(7) ولقد عرفتَ ماذا يعني ابن تيمية بالسلف، وكيف يستدل به، وكيف يضطرب في تعريفه!

(8) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، ج 3 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ص 182.

لقد اتخذ ابن تيمية من الأشاعرة والصوفية مواقف نذكرها في هذا الفصل، ومع هذا، لا يخلو تراثه من نقدٍ وجَّهه إلى طوائف لم تكن مستقلة الوجود، قائمةً بذاتها في ذلك الوقت، كالمعتزلة، الذين لم يكن لهم وجود كبير وواضح في زمنه، ولكن عقائد الاعتزال، مع هذا، كانت منبثّةً ومؤثرةً في المذاهب الموجودة؛ إذ كان للمعتزلة السبق في تفجير ينبوع علم الكلام، ومنهم أفاد متكلمو الطوائف الإسلامية، وتأثروا بهم، فنال المعتزلة حظّهم من نقد ابن تيمية، وكان له منهم موقف كغيرهم. إلا أنه مما ينبغي الإشارة إليه أن يُعلَم أن المعتزلة لم ينلهم النقد بالذات، ولكن بالعَرَض، أي إن ابن تيمية لم يوجه إليهم النقد إلا من حيث يتوسّل به إلى نقد غيرهم، فلم ينالوا استقلالًا موضوعيًا في أدبيّاته ليسجّل موقفه منهم، ولم يؤلف كتابًا خاصًا ليبين رأيه في المعتزلة على التخصيص، ولكنه انتقدهم في كتبٍ ألّفها لنقد غيرهم، وفي غضون ذلك يبين موقفه منهم، ويدوّن رأيه فيهم. ولا يعنيني هنا الخوضُ في مواقف ابن تيمية الاعتقادية، ولكن ما يعنيني هو "موقفه" من أولئك المختلفين دينيًا داخل دائرة الإسلام: ما الحكم الذي يطلقه عليهم؟ وكيف يكون التعامل معهم؟ وكيف تكون العلاقة بهم؟ وما الذي يجب اعتقاده تجاههم؟ وما مكانهم في المجتمع المسلم؟ وهو ما تحاول الدراسة كشف النقاب عنه.

ثانيًا: طوائف المختلف الديني القريب في زمن ابن تيمية التاريخ والاعتقادات

أما الأشاعرة خاصة، فقد أفرد ابن تيمية للردّ عليهم كتبًا مستقلة، من أهمّها كتاب **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**؛ إذ هذا الكتاب ردّ على العلّامة الأشعري المتكلم فخر الدين الرازي، في كتابه **أساس التقديس**[9] (ويسمى كذلك **تأسيس التقديس**). والكتاب الثاني هو كتاب **درء تعارض العقل والنقل**[10]، والذي ألّفه للرد على المتكلمين عمومًا والأشاعرة خصوصًا، ولا سيّما، كذلك، فخر الدين الرازي في الفصل الثاني والثلاثين من كتابه **تأسيس التقديس** المشار إليه، والذي ذكر فيه قاعدة كلية تفيد تقديم القواطع العقلية على الظواهر النقلية مطلقًا في حال

(9) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **أساس التقديس**، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ت.]).

(10) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء **تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991).

التعارض[11]، والذي قرر فيه أن "الدلائل اللفظية لا تكون قطعية"[12]، ومن أجل هذا ألف ابن تيمية كتابه **درء التعارض** للرد على هذه القاعدة المنهجية، أصالةً، ولبيان العلاقة بين العقل والنقل، بالتفصيل الذي ليس هنا محل ذكره.

وثالث الكتب المهمّة في ردّ ابن تيمية على الأشاعرة هو كتابه **التسعينية**، وفيه ناقشهم في مسألة الكلام الإلهي، وكتبه وهو في مصر على إثر محاكمته وسجنه، سنة 706هـ، بسبب اعتقاداته، كما أوضح هو بنفسه في مقدمة كتابه المذكور[13]. وكذا فتواه **الحموية**، وأيضًا شرحه على العقيدة الأصفهانية التي ألّفها متكلم أشعري، وإمام كبير هو شمس الدين الأصفهاني، فشرحها ابن تيمية، بل بالأحرى جرحها، وردّ على مؤلفها كثيرًا مما قال به من مذهب الأشاعرة. وقد وصف ابن تيمية المؤلف الأصفهاني بأنه سلك "طريقة أبي عبد الله بن الخطيب الرازي فإن هذه طرقه وكان ينسج على منواله"[14]؛ يعني الإمام الأشعري فخر الدين.

أما الصوفيّة، ففضلًا عن تناولهم في كثير من المواضع في فتاواه وفي غيرها من الكتب، فإنه خصص رسائل ومؤلفات للردّ عليهم، فمن ذلك رسالته في **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه من آداب الطريق**، **والاستغاثة في الرد على البكري**، **والرد على الإخنائي واستحباب زيارة خير البرية**[15]، ورسالة **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، وكتاب **الاستقامة** الذي خصصه للرد على الشيخ الصوفي أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري في رسالته الشهيرة. وقد ألّف ابن تيمية كذلك رسالة بعنوان **قاعدة في الفقراء والصوفية؛ أيهم أفضل**[16]. وله رسالة شرح فيها بعضًا من

---

(11) الرازي، **أساس التقديس**، ص 220.

(12) المرجع نفسه، ص 234.

(13) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **التسعينية**، تحقيق محمد بن إبراهيم العجلان، ج 1 (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999)، ص 109 وما بعدها.

(14) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق أبو عبد الله إبراهيم سعيداي (الرياض: مكتبة الرشد، 1995)، ص 36.

(15) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الإخنائية أو الرد على الإخنائي**، تحقيق أحمد بن مونس العنزي (جدة: دار الخراز، 2000).

(16) محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط 4 (بيروت: دار الكِتاب الجديد، 1983)، ص 21.

كتاب **فتوح الغيب** للشيخ الصوفي الحنبلي عبد القادر الجيلاني[17]، ورسالة بعنوان **قاعدة في لباس الخرقة، والأقطاب**[18]، وكتاب **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**[19]، ورسالة في أن **خوارق العادات لا تدل على الولاية**[20].

أما الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، فرد عليهم بكتاب كبير ذي مجلدات، هو كتاب **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، والذي هو في الأصل ردّ على العالم الشيعي الاثني عشري ابن المطهّر الحلّي في كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**[21].

وفيما يأتي نتناول خطوطًا عريضة في تاريخ تلك الطوائف المشار إليها، على النحو الذي سبق إيضاحُه.

1. الأشاعرة: التاريخ والاعتقادات

أ- الأشاعرة: أهم الأعلام إلى حدود زمن ابن تيمية

يُعَدُّ المذهب الأشعري - نسبةً إلى مؤسِّسه الإمام أبي الحسن الأشعري[22] - من مذاهب أهل السنّة والجماعة، وهو امتداد لتيّار سُنّيّ كان يواجه المعتزلة الذين ينفون صفات الله[23]. وكان هذا التيّار السنيّ يسمّى "الصفاتية"، نسبةً إلى "الصفات"؛ وذلك لأنهم كانوا - بخلاف المعتزلة - يثبتون الصفات الإلهية

---

(17) المرجع نفسه، ص 22.

(18) المرجع نفسه، 21.

(19) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (الرياض: دار المؤيد؛ دار البيان، 1985).

(20) ابن قيم الجوزية، أسماء **مؤلفات شيخ الإسلام** ابن تيمية، ص 21.

(21) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، تحقيق عبد العزيز مبارك (مشهد: مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، 1379ش).

(22) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق (ت. 324هـ)، من نسل الصحابي الشهير أبي موسى الأشعري، هو مؤسس مذهب الأشاعرة، ويعدّ من العلماء والمتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة، وكان في أوّل شأنه معتزليًا، ثم عاد عن المذهب وسلك طريق أهل السنّة والجماعة، وصار يردّ على المعتزلة وغيرهم. له من الكتب **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، **واستحسان الخوض في الكلام**، **واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، **الأعلام**، ج 4، ط 15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ص 263.

(23) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 79.

المعنوية ولا ينفونها[24]. وكان يقود هذا التيار المضادّ للمعتزلة علماء متكلمون، ينصرون "مذهب السلف"، كما يفهمونه، بالبراهين العقلية والمقولات الكلامية، منهم ابن كلّاب[25]، وأبو العباس القلانسي[26]، والحارث بن أسد المحاسبي[27]. وكانوا - كما يقول الشهرستاني - "من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرَّس بعضٌ، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة [...] فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبًا لأهل السنّة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية"[28].

ولئن كان أبو الحسن الأشعري قد أخذ فنّ الكلام أوّل الأمر عن أبي عليّ محمد بن عبد الوهّاب الجبائي المعتزلي، فلقد "خالفه، ونابذه، وتسنّن"، كما يقول الذهبي[29].

---

(24) يُقصد بالصفات الإلهية: المعاني القائمة بالذات الإلهية، قال الجرجاني: "الصفة: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات"، ولها تعريف آخر: "الصفة: هي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها". وهي أنواع، فمنها: "الصفات الذاتية: هي ما يوصف الله بها، ولا يوصف بضدها، نحو القدرة والعزة والعظمة، وغيرها"، و"الصفات الفعلية: هي ما يجوز أن يوصف الله بضده، كالرضا والرحمة والسخط والغضب، ونحوها"، و"الصفات الجمالية: ما يتعلق باللطف والرحمة"، و"الصفات الجلالية: هي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة". علي بن محمد الجرجاني (الشريف الجرجاني)، **التعريفات**، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 133.

(25) عبد الله بن سعيد بن كلّاب، أبو محمد القطان (ت. نحو 245هـ): متكلم من العلماء يقال له "ابن كُلّاب". له كتب، منها **الصفات** و**خلق الأفعال** و**الرد على المعتزلة**، ترجم له السبكي في كتابه **طبقات الشافعية**، تنتسب إليه طائفة من طوائف أهل السنّة والجماعة تسمّى "الكُلّابيّة". ينظر: الزركلي، ج 4، ص 90؛ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط 2 (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1992)، ج 2، ص 299.

(26) على الرغم من شهرة القلانسي فإنه لم يُعتنَ بترجمته، ولا بذكر اسمه، ولا يعرف تاريخ وفاته وولادته، إلا أنه، كما ذكر ابن عساكر في كتابه الشهير **تبيين كذب المفتري** معاصر لأبي الحسن الأشعري ويتفق مذهبه مع مذهبه، واسمه أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، وقد عدّه من العلماء الأثبات. أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 398.

(27) الحارث بن أسد المحاسبي (ت. 243هـ) من أكابر الصوفية. له تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم. ولد ونشأ بالبصرة، ومات ببغداد. من كتبه **آداب النفوس**، و**مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، و**معاتبة النفس**، و**كتاب التوهم**، و**رسالة المسترشدين**. الزركلي، ج 2، ص 153.

(28) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 81.

(29) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ج 14 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 183.

وأخذ مذهب السلف في الصفات عن زكريّا بن يحيى بن عبد الرحمن الساجي[30]، كما أنه لحق ببعض أصحاب ابن كلّاب[31].

على يد أبي الحسن الأشعري، إذًا، وامتدادًا لمدرسة "الصفاتية"، نشأ مذهبٌ "جديد" ينصر عقائد "السلف" بالأدلة العقلية والبراهين الكلامية. هكذا كان ينظر الأشعري إلى نفسه، بل هكذا ينظر الأشاعرة من بعده إلى أنفسهم؛ أنهم ممثلون لمذهب السلف بالأدلة الكلامية العقلية، وأنهم هم "أهل السنّة". ولهذا يسجل أبو الحسن الأشعري هذا بنفسه في كتابه الشهير **الإبانة في أصول الديانة**، إن صحّت نسبته إليه، فيقرر أن مذهبه هو مذهب السلف الصالح، وأئمة الحديث، ويقول: ونحن "بما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل – نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون، ولما خالف قوله مخالفون"[32]. فهو، في هذا الكتاب، يوضح أنه منتمٍ إلى إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل، ومخالف لما يخالف قوله. ويؤكد في كتابه **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، بعد أن سرد مقالات أهل الحديث والسنّة، أنه "بكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"[33].

كان لأبي الحسن الأشعري أصحاب وتلاميذ، أخذوا على يديه أصول منهجه واعتقاداته، عدّد الذهبي منهم جماعة، ووصفهم بأنهم "أئمّة"، منهم: أبو الحسن الباهلي[34]، وأبو محمد العراقي[35]، وأبو بكر القفال الشاشي الشافعي[36]، وأبو عبد الله بن مجاهد

(30) المرجع نفسه، ص 197–198.

(31) المرجع نفسه، ج 11، ص 174.

(32) أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، 1977)، ص 20.

(33) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، 1990)، ج 1، ص 350.

(34) وصفه الذهبي بأنه "العلّامة، شيخ المتكلمين" وأنه "برع في العقليات"، ووصفه بالصلاح والعبادة والتقوى. ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 178؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 16، ص 304.

(35) أبو محمد الطبري العراقي المنجنيقي، لم يذكر له تاريخ ولادة ولا تاريخ وفاة، كان قاضيًا شافعيًا فصيح اللسان، كان حيًا سنة 359هـ، روى عنه الحاكم. ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 181–182.

(36) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الشافعي (ت. 365هـ): فقيه، عالم، محدث، له مصنفات كثيرة وبه انتشر المذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر. ينظر: المرجع نفسه، ص 182؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 16، ص 283.

البصري[37]، وبندار بن الحسين الشيرازي[38]، وزاهر بن أحمد السرخسي[39]، وأبو سهل الصعلوكي[40]، وغيرهم.

بعد هذه الطبقة، تظهر طبقة جديدة من العلماء والأئمة، هي الطبقة الثانية، بحسب ترتيب ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري، منهم: أبو سعد بن أبي بكر الجرجاني[41]، وأبو بكر الباقلّاني[42]، وأبو علي الدقّاق[43]، وأبو إسحاق الإسفراييني[44]، وابن فورك[45].

---

(37) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي، سكن بغداد وتوفي فيها، وهو شيخ من شيوخ الإمام أبي بكر بن الطيب الباقلاني في علم الكلام، ولم يُذكر له تاريخ ولادة ولا تاريخ وفاة. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ج 1، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 360.

(38) أبو الحسين بندار بن الحسين الشيرازي (ت. 353هـ): من الصوفية الكبار، وتلاميذ أبي الحسن الأشعري، وله معرفة في علم الكلام. ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 179؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 16، ص 108.

(39) زاهر بن أحمد بن محمد بن عيسى السرخسي (ت. 389هـ): فقيه، مقرئ، متكلم، توفي عن عمر يناهز الستة والتسعين عامًا. ينظر: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 206؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 16، ص 476.

(40) أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد العجلي الصعلوكي النيسابوري (ت. 369هـ)، فقيه، علامة، متكلم، نحوي، مفسر، صوفي، شاعر، اشتهر بقدرة فائقة على الجدل. ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 183.

(41) إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس (ت. 396هـ): كان إمام زمانه، مقدمًا في الفقه وأصول الفقه وعلم الكلام، ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 207.

(42) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر (ت. 403هـ): قاض، من كبار علماء الكلام. له من المؤلفات: **التقريب والإرشاد** في أصول الفقه، و**إعجاز القرآن**، و**الإنصاف** في علم الكلام، و**التمهيد**، أيضًا في علم الكلام. الزركلي، ج 6، ص 176.

(43) الحسن بن علي بن محمد بن إسحاق بن عبد الرحيم بن أحمد (ت. 405هـ): عالم بالعربية، والأصول، والكلام، والتصوف، وهو شيخ أبي القاسم القشيري العالم الصوفي صاحب كتاب **رسالة القشيري**، ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 226.

(44) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني (ت. 418هـ): عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين، نشأ في إسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب **الجامع** في أصول الدين، ورسالة في أصول الفقه. وله مناظرات مع المعتزلة. الزركلي، ج 1، ص 61.

(45) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني (ت. 406هـ): واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. له كتب كثيرة، منها **مجرد مقالات الأشعري** في علم الكلام، و**مشكل الحديث وغريبه**، و**النظامي** في علم الكلام، و**الحدود** في عليم الكلام كذلك. ينظر ترجمته في: الزركلي، ج 6، ص 83.

لتأتي الطبقة الثالثة من أئمة الأشاعرة، منهم: أبو منصور البغدادي[46]، وأبو محمد الجويني[47] (وهو والد إمام الحرمين أبي المعالي الجويني)، والمحدّث الكبير أبو بكر البيهقي[48].

ثم الطبقة الرابعة، ومن أبرزهم: أبو القاسم القشيري[49]، وأبو إسحاق الشيرازي[50]، وأبو المعالي الجويني (إمام الحرمين)[51] وهو أبرزهم.

أما أبرز من يمثّل الطبقة الخامسة من الأشاعرة فإلكيا الهراسي[52] وأبو حامد

---

(46) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت. 429هـ): فقيه، أصولي، متكلم، له كتاب **الفرق بين الفرق**، وكتاب **أصول الدين**، وكلاهما في علم الكلام والرد على مخالفي أهل السنّة، ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 253.

(47) عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت. 438هـ): الشهير بركن الإسلام، فقيه، أصولي، متكلم، ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 257.

(48) أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيقهي (ت. 458هـ): محدث، فقيه، أصولي، له من الكتب: **الأسماء والصفات**، و**شعب الإيمان**، و**الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، و**دلائل النبوة**، وغيرها، ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 265.

(49) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوريّ القشيري (ت. 465هـ): عرف بـ"زين الإسلام"، من كتبه **التيسير في التفسير**، و**لطائف الإشارات** ثلاثة أجزاء منه، في التفسير أيضًا، و**الرسالة القشيرية** في التصوّف، وكان يعرف الأصول على مذهب الأشعري، والفروع على مذهب الشافعي، ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 271؛ الزركلي، ج 4، ص 57.

(50) إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي (ت. 476هـ): العلامة المناظر. بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية على شاطئ دجلة، فكان يدرّس فيها ويديرها، له تصانيف كثيرة، منها **التنبيه** و**المهذب** في الفقه، و**التبصرة** في أصول الشافعية، و**طبقات الفقهاء**، و**اللمع** في أصول الفقه، وشرحه، و**الملخص** و**المعونة** في الجدل، وكان مستقل التفكير، قد يخالف أبا الحسن الأشعري الإمام في بعض المسائل. ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 276؛ الزركلي، ج 1، ص 51.

(51) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني (ت. 478هـ): ركن الدين، الملقب بـ"إمام الحرمين": أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ. بنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية" في نيسابور. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها **غياث الأمم والتياث الظلم** و**العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية** و**البرهان** في أصول الفقه، و**نهاية المطلب في دراية المذهب** في فقه الشافعية، و**الشامل**، وكذا **الإرشاد** في أصول الدين، على مذهب الأشاعرة، و**الورقات** في أصول الفقه، وغيرها. ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 278؛ الزركلي، ج 4، ص 160.

(52) علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري (ت. 504هـ): ملقب بعماد الدين: فقيه شافعيّ، مفسر. درّس بالمدرسة النظامية. ووعظ. كان من تلاميذ أبي المعالي الجويني، وأخذ طريقته في علم الكلام، واتُّهم بمذهب الباطنية فرُجم، وأراد السلطان قتله فحماه المستظهر، وشهد له. ينظر ترجمته في: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 288؛ الزركلي، ج 4، ص 329.

الغزالي، ولا يجهل أثر الغزالي الكبير وأهميته العظمى في مسيرة الفكر الأشعري بل الإسلامي قاطبةً، وستأتي لمحة عن دوره المهمّ.

ثم تأتي الطبقة السادسة، إلى حدود زمن ابن تيمية، بسيف الدين الآمدي[53]، والعز بن عبد السلام[54]، وفخر الدين الرازي[55]، وكل منهم عالم كبير بارز. غير أن الرازي انتهت إليه إمامة الأشعرية في زمنه، وكان أوفر علماء الأشاعرة حظًا بنقد ابن تيمية وردّه القاسي عليه في مؤلفات تبلغ مجلّدات.

حتى إذا ما وصلنا إلى عهد ابن تيمية وجدنا أن جداله تولّته جماعة من كبار علماء الأشاعرة، من أبرزهم: بدر الدين بن جماعة[56]، وصدر الدين بن المرحَّل (ويعرف كذلك بابن الوكيل)[57]، وصفي الدين الهندي[58].

---

(53) أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي (ت. 631هـ)، أصولي، متكلم. حسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيًا إلى حماة ومنها إلى دمشق فتوفي بها. له نحو عشرين مصنفًا، منها **الإحكام في أصول الأحكام**، و**أبكار الأفكار** وغيرهما. ينظر ترجمته في: الزركلي، ج 4، ص 332.

(54) عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقيّ (ت. 660هـ): يلقب بعز الدين، وبـ"سلطان العلماء": فقيه شافعيّ بلغ رتبة الاجتهاد. من كتبه **التفسير الكبير** و**الإلمام في أدلة الاحكام** و**قواعد الشريعة**، و**الفوائد**، و**قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، و**بداية السول في تفضيل الرسول**، و**الفتاوي**، و**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، و**مسائل الطريقة**، و**الفرق بين الإيمان والإسلام**، وغيرها. وله مواقف صلبة مع السلاطين في عهده. ينظر ترجمته في: الزركلي، ج 4، ص 21.

(55) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري (ت. 606هـ): اشتهر بلقب: فخر الدين الرازيّ: إمام، أصولي، فيلسوف، مفسّر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. انتهت إليه إمامة الأشاعرة في زمنه وبعد زمنه. له من الكتب: **مفاتيح الغيب** في التفسير، و**المحصول في علم أصول الفقه**، و**معالم أصول الدين**، و**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** من العلماء و**الحكماء والمتكلمين**، و**المطالب العالية** وغيرها في علم الكلام والفلسفة. ينظر ترجمته في: الزركلي، ج 6، ص 313.

(56) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (ت. 733هـ): قاض، وفقيه شافعي، وعالم بالحديث وسائر علوم الدين، له من التصانيف: **غرّة التبيان لمن لم يُسّم في القرآن**، و**تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم**، و**غرر البيان لمبهمات القرآن**، و**تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، و**مختصر في السيرة النبويّة**، وغيرها. ينظر ترجمته في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 9، ص 139؛ الزركلي، ج 5، ص 297.

(57) أبو عبد الله محمد بن عمر بن مكي (ت. 716هـ): يعرف بابن المرحل، وبابن الوكيل، فقيه شافعي، برع في علم الكلام وأصول الفقه، قال ابن حجر: كان لا يقوم بمناظرة ابن تيمية أحد سواه. وله من الكتب: **الأشباه والنظائر**، ينظر ترجمته في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 9، ص 253؛ الزركلي، ج 6، ص 314.

(58) أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي (ت. 715هـ): لقب بـ"صفي الدين الهندي": فقيه، أصولي، متكلم، له مع ابن تيمية المناظِرة الشهيرة في عقيدته **الحموية**، له مصنفات، منها: **نهاية الوصول** =

ب- الأشاعرة في التاريخ: النزاع والانتشار

• النزاع الحنبلي - الأشعري عبر التاريخ

كان موقف ابن تيمية من الأشاعرة حلقة من حلقات نزاع طويل بين الحنابلة والأشاعرة، وكلا الفريقين ينازع خصمَه الانتساب إلى "السنّة" ويخرج الآخر منها كليًا أو جزئيًا. لكن الفرق الكبير بينه وبين أسلافه الحنابلة أنه أوسعُ الحنابلة نقدًا للمخالفين (بل، بلا منازع، أوسع علماء المسلمين جميعًا في هذا، بل لم يسلم من نقده حتى الحنابلة أنفسهم، لكن هذا ليس موضوعنا هنا. ولهذا سميّتُ سلفَه "سلف المفاصلة").

سنقرأ فيما يأتي هذا النزاع قراءة تاريخية، فهو أشبه بالمقدمة للخلاف التيمي/ الأشعري في زمنه. إذا صحّ أن أبا الحسن الأشعري كان ينتمي إلى ذلك التيّار السنّي المعروف بـ"الصفاتية"، الذين كان من أبرز من يمثلهم ابن كُلّاب، والحارث المحاسبي، وكان منتميًا في الوقت ذاته، بحسب ما أوضح في كتابه **الإبانة**، إلى أحمد بن حنبل؛ فمن الجدير بالذكر أن يشار إلى أن ابن حنبل لم يكن راضيًا عن الحارث المحاسبي ولا عن ابن كُلّاب. فلقد نقل الذهبي عن ابن خزيمة أن أحمد كان "من أشدّ الناس على عبد الله بن سعيد بن كلّاب وعلى أصحابه مثل الحارث وغيره"[59]، ونقل ابن الجوزي أن أحمد هجر المحاسبي لأنه خاض في علم الكلام "فاختفى في دارٍ ببغداد ومات فيها، ولم يصلِّ عليه إلا أربعة نفر"[60].

وهو ما يعدّ إرهاصًا لنزاع مستقبلي سيتكرر مرة بعد أخرى بين طائفة من أتباع ابن حنبل والأشاعرة. وعلى الرغم من تصريح الأشعري أنه متابع لـ"إمام أهل السنّة" أحمد بن حنبل، فلا تجد الحنابلة يدرجون أبا الحسن الأشعري في طبقاتهم، فلا هو مترجَمٌ له في **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى الحنبلي[61]، ولا هو

= **إلى علم الأصول** في أصول الفقه، و**الفائق**، والزبدة في علم الكلام، و**الرسالة التسعينية في الأصول الدينية** أيضًا في علم الكلام، ينظر ترجمته في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 9، ص 162؛ الزركلي، ج 6، ص 200.

(59) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 14، ص 380.

(60) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد**، تحقيق عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 1988)، ص 254.

(61) ينظر: محمد بن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، [د. ت.]).

مترجَمٌ له عند ابن رجب الحنبلي في **الذيل على طبقات الحنابلة**[62]، على سبيل المثال.

لم يكن تيار كبير من الحنابلة على وفاق مع أبي الحسن الأشعري، ويختصر الذهبيّ الأمر فيقول عن الأشعري إنه "حطّ عليه جماعة من الحنابلة والعلماء"[63]. فلقد نقل ابن أبي يعلى الحنبلي أن الأشعري حين دخل بغداد، جاء إلى البربهاري شيخ الحنابلة في عصره، فقال له: "رددتُ على الجبّائي، وعلى أبي هاشم، ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس، وقلت لهم وقالوا، وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت قال البربهاري: ما أدري مما قلت قليلًا أو كثيرًا، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل [...] فخرج من عنده وصنف كتاب **الإبانة**، فلم يقبله منه ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها"[64].

ومع هذا، تُروى أخبار أن بعض الحنابلة كان على علاقة حسنة بأبي الحسن الأشعري، ومن ذلك مثلًا أن الأشعري لجأ إلى دار العالم الحنبلي أبي الحسن التميمي، حذرًا من القتل، لخلافه "أهل السنّة" بحسب تعبير ابن الجوزي، وهو يعني الحنابلة؛ وذلك بسبب مذهبه في صفة الكلام الإلهي[65].

أرى أن هذا الخبر غير دقيق، فلقد وُلِد التميمي سنة 317هـ[66]، وتوفي الأشعري سنة 324هـ أو على القول الآخر في تاريخ وفاته، في سنة 330هـ. ومعنى هذا أن أبا الحسن التميمي آواه وهو طفل صغير ما بين ثماني سنين واثنتي عشرة سنة، وهو غير مقبول، إلا أن يكون أصل الخبر أن والد أبي الحسن التميمي هو الذي آوى الأشعري، فهو في هذه الحالة أقرب إلى المعقول. وفي إطار هذه الخصومة بين الأشاعرة والحنابلة يذكر الذهبيّ أن أبا نعيم الأصبهاني، وهو شافعي أشعري، كان مهجورًا بسبب التعصب بين الحنابلة والأشاعرة[67].

---

(62) ينظر: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان بن عثيمين، 5 أجزاء (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005).

(63) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 15، ص 86.

(64) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 2، ص 18.

(65) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 14 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 29.

(66) ينظر ترجمته في: ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 2، ص 139.

(67) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 17، ص 459.

كذلك الباقلّاني كان على علاقة حسنة برئيس الحنابلة وشيخهم أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي[68]، على الرغم من كون الباقلّاني أشعريًا، وقد كان ربما ينسب نفسه إلى الحنابلة فيعرف بنفسه بأنه محمد بن الطيب الحنبلي، وحين مات الباقلاني أمر أبو الفضل التميمي أن ينادى: "هذا ناصر السنّة والدين، والذاب عن الشريعة، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة"، وكان يزور قبره كل جمعة[69].

وفي سنة 447هـ، حدثت، كما يقول ابن الجوزي الحنبلي[70]، فتنة بين الأشاعرة والحنابلة في بغداد، حتى خاف الأشاعرة من شهود صلاة الجمعة خوفًا من الحنابلة[71].

وفي حادثة أخرى، يعلن العالم الحنبلي عبد الله الهروي الأنصاري العداوة لأبي الحسن الأشعري، ويجهر بـ "لعنه" على منابر مدينة "هراة"، من أجل الخلاف العقائدي. وذلك في عهد صعود نجم الأشاعرة وتبنّي الدولة السلجوقية مذهبهم واعتماده مذهب أهل السنّة الرسمي، حتى شكاه أئمة الحنفية والشافعية إلى الوزير السلجوقي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي الملقب "نظام الملك"[72]. وللهروي المشار إليه كتاب كبير بعنوان **ذم الكلام وأهله**، خصص في آخره بابًا خاصًا عن الكلام على مذهب أبي الحسن الأشعري، وضع فيه أخبارًا لا تليق، بل هي مكذوبة قطعًا على إمام من أئمة أهل السنّة، فادّعى أنه شاع عند المسلمين أنه - يعني الأشعري - كان "لا يستنجي ولا يتوضّأ ولا يصلّي"[73]. وله كذلك كتاب **تكفير الجهمية**، كتبه للرد على من يؤول الصفات الإلهية كلها

---

(68) المرجع نفسه، ص 273.

(69) المرجع نفسه، ص 193.

(70) يعتمد الباحث في هذه الأحداث أول ما يعتمد، وأكثر ما يعتمد، على ابن الجوزي وكتابه **المنتظم**، لأنه أقرب المؤرخين عهدًا بفتن الحنابلة والأشاعرة ببغداد، وهو فوق ذلك بغدادي يروي ما شهده، أو ينقل عمن شهد، فهو أصدق وأدق وأقرب من غيره من المتأخرين عن هذه الحوادث.

(71) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 15، ص 347.

(72) ينظر الخبر كاملًا في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 18، ص 511.

(73) أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، **ذم الكلام وأهله**، ج 5 (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1998)، ص 141.

أو بعضها، والأشاعرة على الخصوص[74]. ومع هذا فإن مؤلّفات الهروي دلائل على أجواء الخصومة الفكرية بين الحنابلة - أو تيّار منهم على الأقل - وبين الأشاعرة.

يذكر ابن الجوزي أن المتكلم الأشعري أبا ذر الهروي المالكي كان يعتقد "كفر" ابن بطة العكبري الحنبلي. وقد كتب أبو يعلى الفراء الحنبلي كتابه **إبطال التأويلات** ردًا على ابن فورك الأشعري[75]، فاعترض علماء الأشاعرة على هذا الكتاب، لأنه - كما يرون - مُشعِرٌ بالتجسيم[76].

ولم يسقط التاريخ تلك الفتنة الكبيرة التي حصلت بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد، والتي اشتهرت بـ"فتنة القشيري"، أو "فتنة ابن القشيري"، نسبة إلى أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري. وأبو نصر هو ابن الشيخ عبد الكريم القشيري مؤلف **الرسالة القشيرية** في التصوّف، وتلك هي تسمية هذه الفتنة، أي تسميتها بـ"فتنة القشيري" عند بعض الحنابلة[77]، أما عند الأشاعرة فيسمّيها بعضهم "فتنة الحنابلة"[78]. وخلاصة القصة: أن الوزير السلجوقي نظام الملك عيّن، في سنة 469هـ، أبا نصر القشيري مدرسًا في المدرسة النظامية ببغداد، فنال من الحنابلة وذمّهم ونسبهم إلى التجسيم، فأيده في ذلك أبو إسحاق الشيرازي، وكتب إلى نظام الملك يشكو إليه من الحنابلة، وشاع ذلك في العوام فاقتتلوا فيما بينهم، إذ هاجم عوام الأشاعرة مسجد الشيخ أبي جعفر الهاشمي الحنبلي، فاقتتل الفريقان، كلٌّ ينصر شيوخه، حتى قُتِل عشرون رجلًا وجرح آخرون، فبلغ الأمر الخليفة العباسي، فجمع الشيخ أبا نصر، والشيخ أبا إسحاق الشيرازي، بالشيخ أبي جعفر الهاشمي، فكان مما قاله الشيخ أبو جعفر للخليفة: "هؤلاء القوم فهم يزعمون أننا كفار، ونحن نزعم أن

(74) حتى إن ابن تيمية نسب الهروي إلى "الغلوّ" في إثبات الصفات. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 5 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ص 358.

(75) وعندي أن السبب الأهم هو حماية الحنابلة من التأثر بالأشعرية.

(76) علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ج 8 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 209.

(77) ينظر: ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 16، ص 211؛ ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 39.

(78) ينظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، ص 40؛ السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 7، ص 162.

من لا يعتقد ما نعتقده كافر، فأي صلح بيننا؟". وفي هذه العبارة دلالة قوية على حالة "التعصب" المتبادل بين الفريقين، البالغة درجة التكفير المتبادَل، غير أن الخليفة أصلح بينهم، وأزيل الإشكال[79].

وبعد سنة من هذه الحادثة، أي سنة 470هـ، يرسل أبو إسحاق الشيرازي رسالة يستنصر فيها الوزير نظام الملك على الحنابلة، فيجيبه الوزير بأنه ينبغي للسلطان ألّا يميل إلى مذهب دون مذهب، وأن بغداد يغلب عليها مذهب أحمد بن حنبل[80].

ومع هذا يخبر ابن الجوزي أن أحد الأشاعرة (لم يَذكُر اسمَه)، كفّر الحنابلة، فثاروا وجرى اقتتال، دخل فيه العوام ونهِبت دكاكين السوق، وقتِل بعض الناس[81].

وبعد هذه الحادثة، في سنة 475هـ، برز واعظ أشعري يقال له البكري، فوعظ في الناس، وأخذ "يسب الحنابلة ويستخفّ بهم"، كما قال ابن الجوزي، وهاجم الحنابلة وعابهم، وقال مستشهدًا: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾، وقال معقبًا: "ما كفر أحمد بن حنبل وإنما أصحابه"، فاقتتل الناس، حتى إنّ دار الشيخ أبي يعلى الفرّاء اقتحِمت، وأخِذ منها كتابه **إبطال التأويلات** الذي ألّفه على منهج الحنابلة في منع التأويل، فأُخذ إلى البكري فصار يقرؤه على الناس ويردّ عليه[82].

وفي سنة 521هـ، يبرز شيخ أشعري يقال له أبو الفتوح الإسفراييني، أخذ يصرّح بمذهب الأشاعرة أن كلام الله ليس حرفًا وصوتًا، بل هو معنى قائم بالذات، وأن القرآن هو عبارة عن ذلك المعنى القديم، فثار الحنابلة، وجرت بينهم وبين الأشاعرة فتنة. وما زال الحنابلة بأبي الفتوح حتى أخرجوه من بغداد[83].

وقد شكا ابن الجوزي أن خصوم الحنابلة شعروا بالغمّ لأن الخليفة بنى مسجدًا فعيّن فيه حنبليًا، وصلّى فيه ابن الجوزي نفسه إمامًا في شهر رمضان، فصار المسجد

---

(79) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 16، ص 183.

(80) المرجع نفسه، ص 190-191.

(81) المرجع نفسه، ص 191.

(82) المرجع نفسه، ص 224-225؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 333، 335.

(83) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 18، ص 79؛ الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 2، ص 454-455

مضافًا إلى الحنابلة[84]. بل إن ابن الجوزي شكا من أحد الأشعرية اسمه مرجان الخادم، كان يعادي الحنابلة، ويقول بوضوح: "مقصودي قلعُ هذا المذهب"[85]، أي المذهب الحنبلي.

وفي سنة 548هـ، يثور الحنابلة في مدينة "حلب" في بلاد الشام، على الشيخ الأشعري أبي الحسن البلخي لأنه تكلّم في الحنابلة وذمّهم[86].

وفي سنة 567هـ، تثور الفتنة بين الأشاعرة والحنابلة في بغداد، من أجل أن أشعريًا هو أبو حامد البروي الطوسي نال منهم وشغب عليهم، حتى قيل إن الحنابلة قتلوه بالسم[87].

وفي سنة 587هـ، يأمر شيخ أشعري في مصر، يقال له: الخبوشاني، بنبش قبر أحد الحنابلة، كان مجاورًا لقبر الإمام الشافعي، وقال: "لا يكون صديق وزنديق في موضع واحد"، يقصد بالزنديق الشيخ الحنبلي، وبالصدّيق الإمام الشافعي، قال الذهبي: "فثارت حنابلة مصر عليه وقويت الفتنة وصار بينهم حملات حربية"[88].

وفي سنة 595هـ، نوى الملك العزيز الأيوبي صاحب مصر، وهو أشعري المذهب، أن يُخرِجَ الحنابلةَ من مصر، لكن الموت حال بينه وبين تحقيق ذلك[89].

وفي السنة نفسها، يحكم سلطان دمشق على الشيخ الحنبلي عبد الغني المقدسي بالنفي من دمشق لأنه نصر مذهب الحنابلة في بعض مسائل العقيدة، فشكاه بعض الأشاعرة، وكانت فتنة[90].

وبقيت هذه الفتن متصلة حتى زمن سقوط الدولة العباسية على يد هولاكو سنة 656هـ، أي قبل ولادة ابن تيمية ببضع سنين، ويصف ابن خلدون هذه الفتن المتلاحقة بين المذاهب، في سياق حديثه عن إرهاصات سقوط الخلافة العباسية،

---

(84) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 18، ص 239.
(85) المرجع نفسه، ص 166.
(86) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 3، ص 6.
(87) المرجع نفسه، ص 52.
(88) المرجع نفسه، ص 95.
(89) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 16 (بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997)، ص 684.
(90) المرجع نفسه، ص 689.

بكلمة جامعة فيقول: "وكانت الفتنة ببغداد لا تزال متّصلة بين الشيعة وأهل السنّة، وبين الحنابلة وسائر أهل المذاهب"(91).

بهذا يتبيّن أن علاقة الأشاعرة بالحنابلة لم تكن إلا علاقة صراع ونزاع، في الغالب، على مرّ التاريخ، حتى زمن ابن تيمية، وما صراع ابن تيمية مع الأشاعرة إلا حلقة من سلسلة بدأت قبله بقرون، ولا تزال مستمرّة حتى زمننا هذا، وإن اختلفت الدواعي والظروف والسياقات، مع إعادة "التمثّل"، و"الإسقاط". إلا أن نزاعه يفوق نزاع الحنابلة قبله، وذلك لما امتاز به من "تعميق" الخلاف فلسفيًا وكلاميًا، مع طول نفسه في تقريراته واستدلالاته، على نحو لم يسبق له مثيل عند الحنابلة أنفسهم، بل عند عامّة المدارس الكلامية.

- **انتشار المذهب الأشعري تاريخيًا إلى زمن ابن تيمية**

أما من حيث انتشار المذهب، فقد كتِب للمذهب الأشعري الانتشار، متحديًا هذا النزاع الطويل مع الحنابلة وغيرهم، والذي بسببه توفي أبو الحسن الأشعري مستخفيًا، حذرًا من الحنابلة، كما قيل، الذين كانوا يناصبونه العداء العقائدي؛ ما يفيد سيطرة الحنابلة اجتماعيًا، في بغداد على نحو خاص.

غير أن أصحاب أبي الحسن، مع ذلك، ولا سيّما الطبقة الثانية منهم، أي طبقة الباقلاني وابن فورك والإسفراييني، وهم علماء كبار أفذاذ، كان لهم دور كبير في تأصيل المذهب وتقسيمه وتبويبه وحسن عرضه، وكان لهم صيت ذائع في زمانهم. كان هذا مساعدًا على انتشار المذهب ولا سيما في الشافعية والمالكية، فابن فورك وأبو إسحاق الإسفراييني شافعيان(92)، والباقلاني مالكي، وكان على علاقة حسنة ببعض الحنابلة كما سبق إيضاحه، كما كان قاضيًا للدولة البويهية (الشيعية الزيدية المائلة إلى الرفض كما هو معلوم)، وكان موضع ثقة السلطان، وكان يرسله في

(91) عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ضبطه خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، ج 3 (بيروت: دار الفكر، 1981)، ص 662.

(92) مترجم لهما في **طبقات الشافعية**، ينظر ترجمة ابن فورك، في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 4، ص 127، وترجمة أبي إسحاق الإسفرائيني، في: المرجع نفسه، ص 256.

بعض المهمّات السياسية الصعبة. وقد وصِف بأنه "سيف السنّة ولسان الأمّة"[93]، وانتهت إليه رئاسة المالكية في وقته، وكانت له في جامع البصرة حلقة عظيمة[94]. أما ابن فورك فوصفه الذهبي بأنه "الإمام العلّامة شيخ المتكلمين"[95]، وذكر أن أهل نيسابور بنوا له مدرسة ودارًا[96]، وأنه "ظهرت بركته على المتفقهة"[97]. بل كان الناس يتبركون به، فقبره موطن لإجابة الدعاء[98]. أما الإسفراييني أبو إسحاق، فموصوف كذلك بأنه إمام وعلامة، وقد بنيت له بنيسابور مدرسة يقرر فيها مذهب الأشعري، وعنه أخذ الكلام عامة شيوخ نيسابور[99]. وما سلسلة النزاع التي سبق ذكرها مع الحنابلة، إلا دليل على توسع المذهب الأشعري وانتشاره واستعلانه وحضوره.

ومع هذا، فلا يسع إغفال الجانب السياسي في نشر المذهب الأشعري وتبنّي الدولة السلجوقية له، التي قضت على الدولة البويهية (الشيعية/ الزيدية)[100]، وكان كلاهما في إطار الخلافة العباسية، في مواجهة الفاطميين.

كانت الدولة الفاطمية مصدر تهديد أكيد للخلافة العباسية، فلقد استطاعت دخول بغداد - في عهد البويهيين الذين كانوا يتعاطفون مع الفاطميين في بعض الأحيان -

---

(93) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 17، ص 190.

(94) المرجع نفسه، ص 191.

(95) المرجع نفسه، ص 214.

(96) المرجع نفسه، ص 215.

(97) المرجع نفسه.

(98) المرجع نفسه. وبغض النظر عن الخلاف في اعتقاد إجابة الدعاء عند قبور الصالحين، فالمهم هنا هو الإشارة إلى اعتقاد الناس في العلامة ابن فورك وتأثيره فيهم ومقداره الكبير عندهم.

(99) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 17، ص 353-354.

(100) الدولة البويهية (334-447هـ): هي دولة شيعية قامت على يد معزّ الدولة البويهي، في إطار الخلافة العباسية، وفي عهدهم اشتدّت الفتن بين السنّة والشيعة ولا سيما في بغداد، وفي عهدهم كان الخلاف على أشدّه بين الخلافة العباسية في بغداد والدولة الفاطمية في مصر، حتى استطاع الفاطميون اقتحام بغداد على إثر ما يسمّى "فتنة البساسيري"، وقد دخلوا الموصل والشام وأقاموا الدعاء للخليفة الفاطمي المستنصر بالله على منابرهما، أما في بغداد فقد اختُطف الخليفة العباسي القائم بأمر الله، وزالت الخلافة العباسية ودخلت بغداد في حكم الخلافة الفاطمية، سنة 450هـ، حتى قام السلاجقة فأخرجوهم من بغداد، وأنقذوا الخليفة من أسرهم، وأعادوه إلى الخلافة، بعد سنة من زوال خلافة العباسيين على يد الفاطميين. ينظر تفاصيل الحوادث في: محمد بن علي بن محمد بن العمراني، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، تحقيق قاسم السامرائي (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001)، ص 193-196؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 16، ص 31-34.

واختطفت الخليفة العباسي القائم بأمر الله، وأُعلِن على منابر بغداد الأذان الشيعي بـ "حي على خير العمل"، والدعاء للخليفة الفاطمي المستنصر بالله. ههنا يبزغ نجم السلاجقة الذين حرروا الخليفة العباسي من الأسر، وأعادوه إلى سدّة الحكم، وقضوا على الدولة البويهية، وأيّدوا ونصروا المذهب الكلامي الأشعري، ربما لأنه كان الاتجاه السنّي الأقدر جدليًا وكلاميًا على مواجهة "أيديولوجيا" الخصوم الفكريين/ السياسيين ومبانيهم العقائدية.

كل هذا بعد أن كان الأشعرية مقرونين في اللعن على المنابر بالاثني عشرية وغيرهم من الفرق المخالفة، فلقد أشار ابن الجوزي إلى ذلك وذكر أن أبا القاسم القشيري كتب رسالة يشكو فيها من ذلك[101]. وبقيت هذه الحال حتى جاء عهد ألب أرسلان الملك السلجوقي الذي أزال لعنهم من المنابر، فأثنى عليه بهذا العلامة ابن عساكر في كتابه **تبيين كذب المفتري**، ووصفه بأنه "أعزّ أهل السنّة، وقمع أهل النفاق، وأمر بإسقاط ذكرهم[102] من السبّ"[103].

كان للوزير السلجوقي نظام الملك دور كبير، وبلغة العصر: استراتيجي، في الاعتناء بالمدرسة الأشعرية، وتجهيز "جيش من الفقهاء" (ومن الصوفية كذلك)، يوازي الجيش العسكري، لمواجهة المذاهب المخالفة لأهل السنّة فكريًا وتربويًا، مع مواجهتهم عسكريًا[104]. فبنى المدارس التي اشتهرت في التاريخ باسم "المدارس

---

(101) قال ابن الجوزي في أحداث سنة 445هـ: "وفي هذه السنة: أُعلن بنيسابور لعن أبي الحسن الأشعري فضج من ذلك أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وعمل رسالة سماها **شكاية أهل السنة لما نالهم من المحنة**، وقال فيها: "أيلعن إمام الدين ومحيي السنّة؟"، وكان قد رُفع إلى السلطان طغرلبك من مقالات الأشعري شيء، فقال أصحاب الأشعري: هذا محال وليس بمذهب له فقال السلطان: إنما يوغر بلعن الأشعري الذي قال هذه المقالات فإن لم يدينوا بها ولم يقل الأشعري شيئًا منها فلا عليكم مما يقول، قال القشيري: فأخذنا في الاستعطاف فلم يسمع لنا حجة ولم يقض لنا حاجة، فأغضينا على قذى الاحتمال، وأحلنا على بعض العلماء، فحضرنا فظننا أنه يصلح الحال، فقال: الأشعري عندي مبتدع يزيد على المعتزلة، قال القشيري: يا معشر المسلمين الغياث الغياث". المرجع نفسه، ج 15، ص 340.

(102) يعني الأشاعرة.

(103) ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 108، 275.

(104) قال نظام الملك للسلطان ملكشاه بن السلطان ألب أرسلان: "أنا أجيّش لك بهذا المال جيشًا تصل من دعائهم سهام إلى العرش لا يحجبها شيء عن الله، فبكى السلطان وقال له: استكثر من هذا الجيش"، يعني به جيش العلماء والصالحين. ينظر: صدر الدين أبو الحسن علي الحسيني، **أخبار الدولة السلجوقية**، تحقيق محمد إقبال (لاهور: نشر كلية فنجاب، 1933)، ص 67-68.

النظامية"[105]. وقد قام العالم والمفكّر الكبير الغزالي (وهو شافعي أشعري) قومةً كبيرة في هذا "الإحياء" المواجه للفكر الباطني الإسماعيلي، وذلك بكتابيه الشهيرين **تهافت الفلاسفة**، و**فضائح الباطنية**، اللذين يمكن أن يقال إنهما افتتحا مرحلة جديدة، في النزاع السني - الشيعي الفاطمي، في ذلك الوقت[106]؛ النزاع الذي استمرّ بعد الدولة السلجوقية، في الدولة الزنكية بقيادة نور الدين زنكي الذي كان واثقًا ثقة كبرى بهذا الجيش من الفقهاء والعلماء والصالحين والصوفية، واعتنى بالمدارس أيما اعتناء واستمرّ في بنائها[107]، ثم الدولة الأيوبية بصلاح الدين الأيوبي الذي استمرّ على نهج الدولة الزنكية ومن قبلها الدولة السلجوقية في بناء المدارس والاعتناء بالمذهب السني الأشعري[108]. هذا النهج الذي استمرّ حتى بعد قضاء صلاح الدين الأيوبي على دولة الفاطميين قضاءً مبرمًا. وما كانت دولة المماليك - الدولة التي ولد فيها ابن تيمية وصاول علماءها وجرت بينه وبينهم المحن من أجل العقائد - إلا وارثةً لمسيرة الإحياء السنّي تلك. وفي الجملة؛ إن جولة في كتاب **الدارس في تاريخ المدارس**[109] تعطي تصورًا عن أهمية تلك المدارس، وعددها وتأثيرها في المجتمع، وتخرُّج العلماء الكبار فيها، ومنهم ابن تيمية نفسه وجميع خصومه من الأشاعرة.

---

(105) قال تاج الدين السبكي إن نظام الملك: "بنى مدرسة بِبَغْدَاد ومدرسة ببلخ ومدرسة بنيسابور ومدرسة بهراة ومدرسة بأصبهان ومدرسة بالبصرة ومدرسة بمرو ومدرسة بآمل طبرستان ومدرسة بالموصل". السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 4، ص 313.

(106) قال المؤرخ ابن العمراني في وصف أبي حامد الغزالي وأثره الكبير في الناس حين تولى التدريس في المدرسة النظامية: "وفي سنة أربع وثمانين وأربعمئة، قدم الإمام أبو حامد الغزالي للتدريس في النظامية، وكان للعلم بحرًا زاخرًا وبدرًا زاهرًا، وأشرقت غرايبه في المشرقين والمغربين وملأت حقائب المَلَوَيْن، وأثقلت غوارب الثقلين، ولم يزل واحد عصره وهو بنور علمه ثالث القمرين". ابن العمراني، ص 204.

(107) ينظر سرد لأهم المدارس وتاريخها في مدن الشام على سبيل المثال: علي الصلابي، **الدولة الزنكية** (بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص 303-317.

(108) ينظر سرد لأهم المدارس في عهد صلاح الدين الأيوبي: علي الصلابي، **صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس** (بيروت: دار المعرفة، 2008)، ص 253-258.

(109) للاستزادة، ينظر: عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، **الدارس في تاريخ المدارس**، إعداد إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990).

لقد اشتكى بعض الحنابلة من انتشار المذهب الأشعري، وتفطنوا إلى أن للسلاطين - ابتداءً من السلاجقة - سببًا في هذا، حتى قال أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي في حزنٍ وامتعاض: "ثم جاءت دولة النِّظام [يعني الوزير السلجوقي نظام الملك]، فعظَّم الأشعرية، فرأيت من كان يتسخط عليّ بنفي التشبيه غلوًّا في مذهب أحمد، وكان يظهر بغضي، يعود عليّ بالغمض على الحنابلة، وصار كلامه ككلام رافضيٍّ وصل إلى مشهد الحسين فأمن وباح، ورأيت كثيرًا من أصحاب المذاهب انتقلوا ونافقوا، وتوثق بمذهب الأشعري والشافعي طمعًا في العز والجرايات"(110). وكذا يعزو ابن الجوزي الحنبلي سبب انتشار الأشعرية إلى أسباب سياسية منوطة بأخذ السلاطين بهذا المذهب وتعصبهم له، ولأسباب اقتصادية مصلحية؛ أموال ووظائف ومناصب، من أجلها تحوّل الناس أشعرية، فيقول: "ثم تبع أقوام من السلاطين مذهبَه فتعصبوا له وكثر أتباعه، حتى تركت الشافعية معتقد الشافعي رضي الله عنه ودانوا بقول الأشعري"(111). وهكذا يؤثر السياسي في الديني.

هذه لمحة موجزة عن الأسباب السياسية في انتشار المذهب الأشعري، وتبنّي الدول المتتابعة له؛ السلجوقية، فالزنكية، فالأيوبية، فالمملوكية، التي لم تكتسب شرعيّتها إلا في إطار "نصرة المذهب السنّي الأشعري" الذي كان هو "أيديولوجية" تلك الدول، إن صحّ التعبير، في مواجهة الفاطميين (ذوي الأيديولوجيا الشيعية الإمامية السبعية، الممزوجة بالفلسفة الأفلوطينية الإشراقية)، والصليبيين، وغيرهم في ذلك الوقت. ولم أتطرق إلى انتشاره في بلاد المغرب لأن هذا ليس من همّ هذه الدراسة.

أما في زمن ابن تيمية، فقد أشرنا مرارًا إلى انبناء أيديولوجية الدولة وعلمائها وأمرائها على المذهب الأشعري، بما هو أشبه بمذهب الدولة الرسمي، مع جميع اللوازم المتصلة بهذا المذهب، والتي رأى ابن تيمية أن مآلاتها فسادُ الملل والدول، ناظرًا إلى الإسماعيلية والباطنية وغيرهم، الذين هم "الأعداء التقليديون" لدولة أهل السنّة والجماعة. فإذا الأشاعرة الذين يباهون بأنهم أهل السنّة وناصروها، ليسوا عنده إلا جهمية معطّلة.

---

(110) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 17، ص 25. (ما بين معقوفين منّي)
(111) المرجع نفسه، ج 14، ص 29.

ج- أهم عقائد الأشاعرة التي خالفهم فيها ابن تيمية

ليس من وكدنا الخوض في العقائد وتفاصيلها، ولا سرد استدلالات كل فريق من المختلفين، كما ليس من همّنا ذكر الخلاف العقائدي بين الخصوم والترجيح بينها، بل نكتفي بأن نذكر، بإيجاز، أهم عقائد الطوائف المعاصرة لابن تيمية، التي ردّ عليهم فيها، وكانت مما بنى عليه موقفه منهم.

أخذ ابن تيمية على الأشاعرة (ولا سيّما متأخريهم) مآخذ كثيرة، لكني سأشير في ما يلي إلى أهمها في عناوين عريضة، أهمها:

- **مذهبهم في الصفات الإلهية**

هذا الباب من أكثر ما شغل ابن تيمية وشغل به خصومه، وبه كان سبب محنته الأولى بعد كتابته رسالته الشهيرة بـ **الفتوى الحموية**، وسبب محنته الأخرى حول رسالته الشهيرة بـ **العقيدة الواسطية**.

أما عقائد الأشاعرة في الصفات، فهناك ما هو موطن إجماع بينهم، وهناك ما هو موطن خلاف؛ فهم يثبتون "الصفات السبع" التي يسمونها "صفات المعاني"[112]، وهي: الحياة، والإرادة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام، ولا يؤولون شيئًا منها، فالله حي بحياة قديمة تليق بجلاله، ومريد بإرادة قديمة، وقادر بقدرة قديمة، وهكذا[113].

---

(112) نقل فخر الدين الرازي اتفاق الأشاعرة على أن صفات الله تنقسم إلى ثلاثة أقسام "صفات ذاتية، وصفات معنوية، وصفات فعلية" أما الصفات الذاتية فهي ما يستحقها الله تعالى لذاته، لا لعلل ولا لمعانٍ تقوم بالذات ككونه موجودًا، وككونه باقيًا. أما الصفات المعنوية فهي ما يستحقه تعالى لمعانٍ قائمة بالذات، ككونه قادرًا وكونه عالمًا، وأما الصفات الفعلية فهي الصفات التي يستحقها تعالى لأفعاله، كوصفه تعالى بأنه ودود وأنه غفور. فخر الدين الرازي، **لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات**، عُني بتصحيحه بدر الدين النعساني الحلبي (القاهرة: المطبعة الشرقية، 1905)، ص 24؛ أما الجويني فيرى أنها تنقسم ثلاثة أقسام: نفسية ومعنوية وسمعية. عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين الجويني)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950)، ص 30، 155.

(113) ينظر على سبيل المثال: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **أصول الدين** (إسطنبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، 1936)، ص 90؛ أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ضبطه وقدّم له موفق فوزي الجبر (دمشق: دار الحكمة للطباعة والنشر، 1994)، ص 24، 86؛ سيف الدين الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد محمد المهدي، ط 2 (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2004)، =

لكنّ الخلاف بين ابن تيمية ومتأخري الأشعرية هو فيما يسمّى "الصفات الخبرية"[114] (ويقال لها كذلك: "الصفات السمعية") كاليد والعين والوجه، وكذلك ما يسمّى "صفات الفعل" (ويقال لها كذلك: "الصفات الاختيارية") كالاستواء والنزول والغضب والرضا؛ فالأشاعرة المتأخرون يسيرون في هذه الصفات على مذهبين: الأول مذهب يرونه مذهب السلف وهو التفويض، أي نفي ظاهر تلك الصفات الموهم للتشبيه، بحسب فهومهم، مع التسليم بالألفاظ وتفويض المعنى تمامًا من دون أي محاولة تفسير[115]، والثاني مذهب الخلف، وهو التأويل الذي هو، عندهم، صرف اللفظ عن ظاهره لقرينة تقتضي ذلك، لأن تلك الصفات يفيد ظاهرها التشبيه، كما يرون. ومن أجل هذا، لا بد من سلوك أحد هذين المسلكين (أي التفويض أو التأويل)[116]. وابن تيمية يخالفهم في التفويض والتأويل كليهما، ويرى أنهم بذلك مخالفون للسلف الصالح، فالواجب أخذ تلك النصوص بظواهرها اللائقة بالله، من دون تمثيل ولا تشبيه ولا تكييف ولا تعطيل.

• **مذهبهم في القدر**

وتندرج فيه مسائل كثيرة، لكن نكتفي بثلاث نقاط موجزة، هي أهمّ ما في هذا الباب من مسائل:

- **نفي الحكمة والتعليل عن أفعال الله**

فإن عموم متأخري الأشاعرة يذهبون إلى نفي الحكمة والتعليل عن أفعال الله، فالله، بحسب هذا المذهب، يفعل الفعل لا لباعث، ولا لغرض ولا لعلّة ولا لداع. ذاك

= ج 1، ص 263-438؛ أبو المظفر الإسفرائيني، **التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن فرق الهالكين**، تحقيق كمال يوسف الحوت (بيروت: عالم الكتب، 1983)، ص 163.

(114) قال الشهرستاني: "اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون الله تعالى صفاته أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين، والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية". الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 79. ومعنى ذلك أن الصفات الخبرية أو الصفات السمعية هي الصفات التي وردت وثبتت بالسمع أو في الكتاب والسنّة، وليس عن طريق العقل.

(115) الرازي، **أساس التقديس**، ص 236.

(116) ويختصر اللقاني هذا المذهب بقوله في متن **جوهرة التوحيد** الشهير فيقول:

وكل لفظ أوهم التشبيها ... أوِّلْه أو فوّضْ ورُمْ تنزيهًا

أنهم يرون أن من يفعل الفعل لعلّة وغرض، إنما هو من يرجو النفع ويخشى الضرر، والله لا ينفعه شيء ولا يضرّه فهو الغنيّ عن الأغراض والتعليل[117]. ولأنه لو كان يفعل لغرض ولعلّة، فمعنى هذا أنه ناقصٌ من دون ذلك، وأنه يستكمل به، وهذا محال في حقه[118]. وابن تيمية يخالفهم في هذه المسألة ويرى أن مذهب السلف الصالح هو أن الله يفعل الفعل لغاية ولحكمة، وأن القرآن الكريم مليء بالآيات التي تصرّح ظواهرها بالتعليل، وأنه لا يشترط أن يكون من يفعل لعلة ناقصًا، بل هذا كمالٌ في حقّه، ويسمّي ابن تيمية من ينفي التعليل عن أفعال الله "نفاة الحكمة والتعليل"[119].

- نفي تأثير قدرة العباد في حدوث الفعل

يرى الأشاعرة أن الله خالقٌ لأفعال العباد، وهو الموجِد لها دونهم، ويوافقهم في هذا ابن تيمية، ولكن يرى المتأخرون منهم خاصةً أن المؤثر الوحيد في إخراج الفعل الإنساني الاختياري من العدم إلى الوجود هو قدرة الله فقط، وليس لقدرة العبد أي تأثير في ذلك البتّة[120]. ولكنّ ابن تيمية يخالفهم، ويرى أن القدرة الحادثة (أي قدرة العبد) لها تأثير في إحداث الفعل، وأن العبد فاعل على الحقيقة، وأن هذا هو مذهب السلف الصالح.

---

(117) ينظر على سبيل المثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، حرره وصححه ألفريد جيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، ص 390؛ فخر الدين الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله كتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ت.])، ص 205.

(118) فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، ص 350.

(119) ينظر على سبيل المثال: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 8، ص 486؛ للمزيد في هذه النقطة، ينظر: Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden/Boston: Brill, 2007), pp. 78-80.

(120) يقرر الشهرستاني أن أصول أبي الحسن الأشعري أنه "لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث". الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 84. وقد خصص الرازي فصلًا بعنوان "في تقرير الدلائل الدالة على أن قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود". فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ج 9، ص 47؛ ويذهب التفتازاني إلى أبعد من هذا فيقرر أن "العبد مضطر في صورة المختار". سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ج 4، ط 2 (بيروت: عالم الكتب، 1998)، ص 263؛ وجاء في "جوهرة التوحيد" للقّاني:

فخالِقٌ لعبده وما عمل ... موفِّقٌ لمن أراد أن يصل

وعندنا للعبد كسب كلفا ... به، ولكن لم يؤثّر فاعرفا

فالتأثير في إيجاد الفعل، بحسب هذا التقرير، هو لله تعالى فقط وليس للعبد البتّة.

- **نفي تأثير الأسباب**

وكما ينفي عموم الأشاعرة تأثير القدرة المحدثة على إحداث الفعل، ينفون أن يكون للأسباب أي تأثير، وينكرون أن يكون للأشياء طبائع مؤثرة، كقوة الجذب في المغناطيس، وخاصية الإحراق في النار، والتبريد في الثلج؛ فالنار لا تحرق، والماء لا يروي، والسكّين لا تقطع، ولكن يخلق الله التأثير في اللحظة التي يقترن فيها السبب بالمسبَّب، فإذا اجتمع النار والقطن، خلق الله في تلك اللحظة الإحراق، وليس لأن النار بطبيعتها محرقة، فالعلاقة بين السبب والنتيجة ما هي إلا علاقة "اقتران" و"عادة"، وليست علاقة "تأثير". ولهذا يرون أن الله لا يخلق "بالأسباب"، بل يخلق "عندها"[121].

وابن تيمية يخالفهم في هذا كله، فيثبت للأشياء قوى وخصائص مؤثرة أودعها الله في الأشياء، ويرى أن الله يفعل بالأسباب، وأن هذا هو مذهب السلف الصالح[122].

- **مذهبهم في صفة الكلام الإلهي**

ويذهب عموم الأشاعرة إلى أن كلام الله هو معنى قديم قائم بالذات، وليس هو حروفًا ولا أصواتًا، وأن القرآن (الذي هو ألفاظ عندهم) ما هو إلا "عبارة" عن كلام الله، و"حكاية" عن كلام الله، وليس هو عين كلام الله[123]. وابن تيمية (وسائر

---

(121) ينظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد**، عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، ص 40-43؛ أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 239؛ وقد اختصر الشيخ الدردير مذهب الأشاعرة في أرجوزته الشهيرة **الخريدة البهية** بقوله:

والفعل في التأثير ليس إلا ... للخالق الجبّار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلّةِ ... فذاك كفر عند أهل الملةِ
ومن يقل بالقوّة المودعةِ ... فذاك بدعيٌّ فلا تلتفتِ

يقول الدردير نفسه شارحًا: "لا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية"، ثم يقول: "لا تأثير للأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها، فلا تأثير للنار في الإحراق، ولا للطعام في الشبع، ولا للماء في الريّ، ولا في إنبات الزرع [...] لا بالطبع، ولا بالعلة، ولا بقوّة أودعها الله فيها". محمد بن صالح أبي السعود السباعي، **حاشية السباعي على شرح الخريدة البهية في العقائد السنية للشيخ أحمد بن محمد العدوي الدردير**، اعتنى به أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ص 149.

(122) للمزيد ينظر:

Hoover, pp. 78-80.

(123) ينظر: ابن طاهر البغدادي، **أصول الدين**، ص 106-108؛ الرازي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، ص 244؛ إمام الحرمين الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، ص 102-118؛ أبو المظفر الإسفرائيني، ص 167؛ ويختصر المذهب الأشعري الشيخ الدردير بقوله في منظومته الشهيرة **الخريدة البهية**، بقوله:

ثم الكلام ليس بالحروفِ ... وليس بالترتيب كالمألوفِ

الحنابلة) يخالفون الأشاعرة في هذا كل المخالفة، ويرون أن كلام الله حرفٌ وصوتٌ، وليس مجرد معانٍ قديمة أزلية قائمة بذاته، وأن القرآن الموجود في المصاحف والمتلوّ على الألسنة هو كلام الله، في تفصيل كثير بين الرأيين المتعارضين، سال فيه حبر كثير، وليست هذه الدراسة موطنًا له.

تلك العقائد، بإيجاز شديد، هي، في نظرنا، أهمّ ما أخذه ابن تيمية على الأشاعرة، وبناء على هذه العقائد، وغيرها، اتخذ موقفًا تجاههم.

2. الصوفية: التاريخ والاعتقادات

أ- الصوفية: أهم الأعلام إلى حدود زمن ابن تيمية

ليس من همّ الدراسة الخوض في أصل اشتقاق كلمة "صوفي"، وما اتجه إليه اجتهاد الباحثين، والاختلاف في اشتقاقه، أهو نسبة إلى قبيلة تسمّى "صوفة" كانت تتنسّك وتلتزم اللبث في الحرم، أم هو نسبة إلى الصفاء، أم هو نسبة إلى "الصّفّة" (وهو المقعد الذي كان خارج مسجد النبي، وكان ينتسب إليه بعض فقراء الصحابة ممن لا يجد مسكنًا فكان يأوي إلى الصفّة، وسمّوا: "أهل الصفّة")، أم هو نسبة إلى لبس الصوف[124]، أم غير ذلك؟ فالاختلاف في الاسم وأصل الاشتقاق لن يؤثر ما دام الحديث عن طائفة بعينها تميّزت بمسلك خاص، ومذهب له ألفاظه ومصطلحاته ونهجه، وبينهم نوع من المشتركات، ما يؤهلهم ليكونوا مذهبًا وفرقة. وبعض رؤوسهم كان يصرّح بأن لهم مذهبًا، فيقول: "مذهبنا"، و"طريقنا"[125]. والأمر الآخر أنه قد ذكر غير واحد أنه دخل في الصوفية من ليس منهم، فتفرد بعض المحسوبين على التصوف بآراء فلسفية ليست من التصوف في شيء، كالقول بالحلول والاتحاد، والقول بوحدة الوجود.

ولأن الدراسة هي عن موقف ابن تيمية من المختلف الديني القريب والبعيد، ولأنه يميّز بين الصوفية "الحقيقيين" فيجعلهم من المختلف القريب، وبين من

---

(124) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوّف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني** (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975)، ص 5-10؛ "أصل التصوف واشتقاقه"، في: إحسان إلهي ظهير، **التصوف: المنشأ والمصادر** (لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1986)، ص 20.

(125) يرى كبار الصوفية أن التصوف "مذهب"، ويطلقون عليه أنه "مذهب"، فقد ورد عن الجنيد البغدادي أنه قال: "مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنّة". أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1989)، ص 80.

يراهم منتسبين إلى التصوف وهو منهم براء، بل يراهم من الملاحدة (أي المنحرفين المائلين، ولا يعني بالضرورة إنكار وجود الإله كما هو المصطلح اليوم)، ويضعهم في إطار المختلف البعيد الخارج عن دائرة الإسلام - كما سيأتي في موضعه - أضطر إلى اتخاذ هذا التقسيم الإجرائي، فأجعل الصوفية "الحقيقيين"، في وجهة نظر ابن تيمية وغيره، من أقسام المختلف القريب، وأجعل القسم الآخر القائل بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وسقوط الشرائع[126]، في أصناف المختلف البعيد[127].

ظهر التصوّف أوّل ما ظهر، أي في بواكيره الأولى، زهدًا وتقشفًا وإقبالًا شديدًا على العبادة، من دون إطار نظري وقواعد فلسفية. وكان من أبرز أعلام هؤلاء "الزهاد" في بدوّ أمرهم ثابت البناني[128]، وفرقد السبخي[129]، وعبد الواحد

---

(126) يأتي الحديث عن هذه المصطلحات في حينه.

(127) أتفق مع القائلين بأن هناك من يتظاهر بالتصوّف وهو منه براء، وأرى أن تقسيم الصوفية إلى صوفية حقيقيين، وصوفية مدّعين هو تقسيم حقيقي وواقعي إلى حد بعيد، وقد ردّ الملطي في كتابه **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، على طوائف ممن عدّهم "زنادقة"، وذكر منهم طائفة تسمّي نفسها "الروحانية"، وذكر من عقائدهم: "أنهم زعموا أن أرواحهم تنظر إلى ملكوت السموات وبها يعاينون الجنان ويجامعون الحور العين وتسرح في الجنة"، وأنهم يتفكرون "في هذا حتى يصيرون [كذا] إليه، فجعلوا الفكر بهذا غاية عبادتهم ومنتهى إرادتهم، ينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحته إياهم، ونظرهم إليه"، وأنهم "زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم كانوا عنده بهذه المنزلة ووقعت عليهم الخُلة من الله فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلة التي بينهم وبين الله ...إلخ". ينظر: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملَطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري (بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، 1968)، ص 93-95؛ وذكر أبو نصر السراج (وهو صوفي يدافع عن التصوف ويراه هو الطريق الموصلة إلى الله) في مقدّمة كتابه **اللمع في التصوف**، أنه ألف كتابه لشرح أصول الصوفية "حتى يميِّز بينهم وبين المتشبهين بهم، والمتلبّسين بلبسهم، والمتسمّين بهم"، وقد أشار إلى أنه في عصره (ت. 377هـ) "كثر المتشبهون بأهل التصوف". ينظر: أبو نصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع في التصوف**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (بغداد: مكتبة المثنّى؛ القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960)، ص 19-20؛ وكذلك أشار ابن القيسراني الصوفي إلى هذا النوع الدخيل في التصوف. محمد بن طاهر بن القيسراني المقدسي، **صفوة التصوّف**، تحقيق غادة المقدّم عدرة (بيروت: دار المنتخب العربي، 1995)، ص 157؛ أما ابن تيمية فهو يقسم الصوفية إلى ثلاثة أقسام: صوفية الحقائق (وهم الذين يجتهدون في طاعة الله)، وصوفية الأرزاق (وهم الذين يلتحقون بجماعات الصوفية لضمان الرزق والانتفاع بذلك)، وصوفية الرسم (وهم الذين يدّعون التصوّف وهم ليسوا منه). ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 11، ص 19.

(128) ثابت بن أسلم البناني (ت. 127هـ)، واعظ وزاهد عابد، من أهل البصرة، ينظر ترجمته في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 5، ص 220.

(129) أبو يعقوب فرقد السبخي (ت. 131هـ)، وصفه الذهبي بأنه من زهّاد البصرة، ينظر ترجمته في: محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، ج 3 (بيروت: دار المعرفة، 1963)، ص 345.

بن زيد[130]، وأيوب السختياني[131]، ومالك بن دينار[132]، ومحمد بن واسع[133]، والفضيل بن عياض[134]، وإبراهيم بن أدهم[135]، ورابعة العدوية[136]، وغيرهم.

ثم تأتي بعد هؤلاء طبقة أخرى، نقلت التصوّف نقلًا أبعد مدى، فظهر أسلوب جديد في التعبير عن خلجات النفس، وظهرت المدوّنات التي أصّلت للتصوّف، واعتنت بأحوال النفس الإنسانية ومحاسبتها ومراقبتها، ومن أهمّ أعلامها: الحارث المحاسبي، والجنيد البغدادي، وذو النون المصري[137]، وأبو بكر الشبلي[138]، وسهل بن عبد الله التستري[139]، وأبو يزيد البسطامي[140]، وغيرهم.

ثم الطبقة الثالثة، والتي أكملت بناء الطبقة التي سبقتها، ووسعت مصطلحات

---

(130) أبو عبيدة عبد الواحد بن زيد (ت. بعد 150هـ)، من البصرة، وصفه الذهبي بأنه شيخ الصوفية وواعظهم، وبأنه شيخ العبّاد، ينظر ترجمته في: المرجع نفسه، ج 2، ص 672؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 7، ص 178.

(131) أبو بكر أيوب بن أبي تميمة السختياني (ت. 131هـ)، من البصرة، وصفه ابن حجر بأنه من الفقهاء العبّاد، ينظر ترجمته في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 6، ص 15.

(132) أبو يحيى مالك بن دينار (ت. 131هـ)، من البصرة، زاهد ورع، ينظر ترجمته في: المرجع نفسه، ج 5، ص 362؛ الزركلي، ج 5، ص 260.

(133) أبو بكر محمد بن واسع الأزدي (ت. 123هـ)، من البصرة، زاهد، وُصف بأنه من أخشع الناس لله، ينظر ترجمته في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 6، ص 119؛ الزركلي، ج 7، ص 133.

(134) الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي (ت. 187هـ)، من كبار العبّاد والصالحين، ينظر ترجمته في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 8، ص 421؛ الزركلي، ج 5، ص 153.

(135) إبراهيم بن أدهم البلخي (ت. 161هـ)، وصفه الذهبي بأنه سيّد الزهّاد، ينظر ترجمته في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 7، ص 387؛ الزركلي، ج 1، ص 31.

(136) أم عمرو رابعة بنت إسماعيل العدوية (ت. 135هـ)، من أشهر الناس بالعبادة والزهد، ينظر ترجمتها في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 8، ص 241؛ الزركلي، ج 3، ص 10.

(137) ذُو النُّون المِصْري، ثوبان بن إبراهيم الإخميميّ المصري، أبو الفيّاض، أو أبو الفيض (245هـ): أحد الزهاد العباد المشهورين. من أهل مصر. وهو أول من تكلم بمصر في "ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية"، فأنكر عليه عبد الله بن عبد الحكم. واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة، فاستحضره إليه وسمع كلامه. ثم أطلقه، فعاد إلى مصر. وتوفي بجيزتها. الزركلي، ج 2، ص 102.

(138) أبو بكر الشبلي، دلف بن جحدر الشبلي (ت. 334هـ): ناسك. كان في مبدأ أمره واليًا، ثم ترك الولاية وعكف على العبادة، فاشتهر بالصلاح. المرجع نفسه، ص 341.

(139) سَهْل التُّسْتَري، سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أبو محمد (ت. 283هـ): أحد أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص وعيوب الأفعال. المرجع نفسه، ج 3، ص 143.

(140) أبو يَزِيد البِسْطامي، طيفور بن عيسى البسطامي، أبو يزيد، ويقال بايزيد (ت. 261هـ): زاهد مشهور، له أخبار كثيرة. كان ابن عربي يسميه أبا يزيد الأكبر. المرجع نفسه، ص 235.

التصوّف، وأفاضت في التأليف، ومن أبرز أعلامهم: أبو طالب المكّي[141]، والحكيم الترمذي[142]، ومحمد بن عبد الجبّار النفّري[143].

ثم الطبقة الرابعة، ومن أبرز من يمثّلها: أبو نصر السراج الطوسي[144]، وأبو عبد الرحمن السلمي[145]، وأبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري[146]، وعبد الله بن محمد الأنصاري الهروي[147]، والغزالي.

ثم الطبقة الخامسة، وأشهر من يمثلها: عبد القادر الجيلاني، وأبو النجيب السهروردي[148]، وأحمد الرفاعي (صاحب الطريقة الرفاعية).

ثم الطبقة السادسة، وهي الطبقة التي تشارف زمن ابن تيمية، ومن أشهر أعلامها: أبو الحسن الشاذلي (صاحب الطريقة الشاذلية)، وابن عبد السلام، وشهاب الدين السهروردي[149].

---

(141) أَبُو طالِب المكّي، محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب (ت. 386هـ): واعظ زاهد، فقيه. من أهل الجبل (بين بغداد وواسط) نشأ واشتهر بمكة. ورحل إلى البصرة فاتُّهم بالاعتزال. وسكن بغداد فوعظ فيها، فحفظ عنه الناس أقوالًا هجروه من أجلها. وتوفي ببغداد. من أشهر كتبه **قوت القلوب**. المرجع نفسه، ج 6، ص 274.

(142) الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله (ت. نحو 320هـ): باحث، صوفي، عالم بالحديث وأصول الدين. من أهل ترمذ، نُفي منها بسبب تصنيفه كتابًا خالف فيه ما عليه أهلها، فشهدوا عليه بالكفر. المرجع نفسه، ص 272.

(143) النِّفَّري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن، أبو عبد الله (ت. 354هـ): عالم بالدين، متصوف. نسبته إلى بلدة "نفّر" بين الكوفة والبصرة. من كتبه **المواقف**، و**المخاطبات** كلاهما في التصوف. المرجع نفسه، ص 184.

(144) أَبُو نَصْر السَّرَّاج، عبد الله بن علي الطوسي (ت. 378هـ): زاهد. كان شيخ الصوفية، على طريقة السنّة، له كتاب **اللمع في التصوف**. الزركلي، ج 4، ص 104.

(145) أبو عبد الرحمن السُّلَمي، محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأزدي السلمي النيسابوريّ (ت. 412هـ): من علماء المتصوفة. له من الكتب **طبقات الصوفية**، و**مقدمة في التصوف**، وغير ذلك. المرجع نفسه، ج 6، ص 99.

(146) سبقت ترجمته.

(147) الهَرَوي، عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، أبو إسماعيل (ت. 481هـ): شيخ خراسان في عصره. من كبار الحنابلة. من ذرية أبي أيوب الأنصاري. كان بارعًا في اللغة، حافظًا للحديث، عارفًا بالتأريخ والأنساب. مظهرًا للسنّة داعيًا إليها. من كتبه **ذم الكلام وأهله**، وله كتاب **منازل السائرين في التصوف**. المرجع نفسه، ج 4، ص 122.

(148) السُّهْرَوَردي، عبد القاهر بن عبد الله بن محمد البكري الصدّيقي، أبو النجيب السهروردي (ت. 563هـ): فقيه شافعيّ واعظ، من أئمة المتصوفين. وولي المدرسة النظامية. له من الكتاب **آداب المريدين** و**شرح الأسماء الحسنى** و**غريب المصابيح**. المرجع نفسه، ج 4، ص 49.

(149) السُّهْرَوَرْدي، عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه، أبو حفص شهاب الدين القرشي التيمي البكري =

هؤلاء المذكورون من أهم أعلام التصوف وأبرزهم، وإن كان هناك كثيرون غيرهم. وفي ما يأتي، نطرح نبذة تاريخية عن مراحل التصوف وأطواره، وعن انتشاره في العالم الإسلامي، وعن علاقته بالحنابلة على وجه الخصوص، من حيث كون ابن تيمية حنبليًا.

ب- الصوفية في التاريخ: النزاع والانتشار

• أطوار التصوف

يرى جمع من الباحثين أن التصوّف مرّ بعدة مراحل، تطوّر فيها شيئًا فشيئًا، وتشعّبت علومه ومسالكه، وتنوّعت مصطلحاته، وتعدّدت مذاهبه[150]، وليس يعدو الواقع هذه الحقيقة، وفي الإمكان ذكر مراحل تطوّر التصوف وأدواره بإيجاز شديد:

فالمرحلة الأولى، التي تنتهي بنهاية القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين، يمكن تسميتها مرحلة "الزهد" أو "التنسّك"، لأن أساسها هو الابتعاد عن الدنيا وزينتها وإغوائها، والتزام العزلة، والتفرغ للعبادة، والتمسك بالشريعة وآدابها، على نحو دقيق، سواء أكان الدافع إلى هذا الزهد والتنسك والتفرغ للعبادة والإقبال عليها هو الخوف أم كان هو الحب. وانقسم هؤلاء الزهّاد والنسّاك في هذه المرحلة بين مغلّب للحب على الخوف كرابعة العدوية[151]، ومغلّب للخوف على الحبّ كعبد الواحد بن زيد.

في هذه المرحلة، كَثُرَ من أعلام التصوف "الكلام عن الدنيا، والزهد فيها، وعن

= السهروردي (ت. 632هـ): فقيه شافعيّ، مفسر، واعظ. من كبار الصوفية. له كتب، منها **عوارف المعارف**. المرجع نفسه، ج 5، ص 62.

(150) ينظر، على سبيل المثال: رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947)، ص 23-41؛ إلهي ظهير، **التصوف: المنشأ والمصدر**، ص 40-48؛ أبو الخير تاسون، "التصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه"، أطروحة دكتوراه، المملكة العربية السعودية، مكة المكرمة، كلية الدعوة وأصول الدين، 2002؛ لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، **التصوف**، ترجمة إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، سلسلة ترجمة كتب دائرة المعارف 16 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1984)، ص 62-83؛ أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام** (بيروت: دار الشعب، [د. ت.])، ص 80-95.

(151) تعدّ رابعة العدوية أوّل من أصّل لمفهوم الحبّ الإلهي، باعتبار أن الصوفي الحقيقي هو الذي يعبد الله لا خوفًا من ناره وعذابه، ولا طمعًا في جنته ونعيمه، بل يحبه فقط لأنه المستحق للعبادة ولأنه يحبه هو بذاته. المرجع نفسه، ص 198؛ ولمزيد من التعمق، ينظر: عبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية**، سلسلة دراسات إسلامية 8، ط 2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962).

النفس ومحاربتها، والمعاصي وضرورة تجنّبها، والآخرة ونعيمها وعذابها"، مما هو داخل في الجانب العملي وليس النظري الفلسفي، كما ذكر أبو العلا عفيفي، وسرد طائفة من أقوال الزهاد الأوائل استدلالًا على هذا[152]. وكذا فعل عبد الرحمن بدوي، فحشد كثيرًا من النصوص الدالّة، بحق، على هذا الاتجاه[153]، مما لا تتسع الدراسة لذكره[154]. وكان التصوف والزهد في هذه المرحلة في الغالب قائمين على تزكية النفس على مبادئ بسيطة ليس فيها تعقيدات ولا إشارات ومصطلحات.

في هذه المرحلة ظهر الكلام عمّا يسمّى "الأحوال الصوفية"، أي ما يجده الصوفي في نفسه من الحالة الوجدانية وهو في سلوكه إلى الله فيحاول وصفها؛ إذ ذكر الصوفي الشهير أبو عبد الرحمن السلمي أن شقيق البلخي (ت. 199هـ) أوّل من تكلم عن الأحوال الصوفية في خراسان[155].

أما الدور الثاني من أدوار التصوّف، فقد شهد، إضافة إلى امتداد مدرسة الزهد والتنسّك، بداية التدوين في التصوّف، إما في باب الزهد والورع، فنجد أن لأحمد بن حنبل كتابًا في الزهد، وكتابًا في الورع، ونجد لابن المبارك كتابًا في الزهد كذلك، وإما في أبواب جديدة تفرعت لها أبواب خاصّة، فنجد للمحاسبي، وهو مثال معبّر عن هذا الطور من التصوف، تأصيلًا جديدًا وطريقة جديدة في التأليف في التصوّف. فنراه يتحدّث عن بعض المصطلحات الصوفية التي صارت جزءًا أساسيًا من التصوّف، كمصطلح "الخطرات"، و"أعمال القلوب"، و"المراقبة"، وغيرها، وقد ألّف المحاسبي مجموعة من الكتب تُعنى بأبواب من التصوّف وتهتم بتزكية النفس ومراقبتها ومحاسبتها، وتحلّل أدواءها وتضع العلاج، ككتاب **التوهم**، و**أعمال القلوب والجوارح**، و**الوصايا**، و**آداب النفوس**، و**رسالة المسترشدين**، و**التوبة**، وغيرها. وقد عُرِف المحاسبي بالتشدد في محاسبة النفس، ولهذا لقّب بالمحاسبي.

---

(152) عفيفي، ص 36-37.

(153) بدوي، **تاريخ التصوف**، ص 188-217.

(154) تمتلئ الكتب القديمة بالنصوص والأخبار عن اتجاه الزهد عند الطبقة الأولى من المتصوفة، على الوجه الذي ذكرناه، ينظر مثلًا: **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصبهاني، و**طبقات الأولياء** للشعراني، و**طبقات الصوفية** للسلمي، و**صفة الصفوة** لابن الجوزي.

(155) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق أحمد الشرباصي، ط 2 (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1998)، ص 23.

شهدت هذه المرحلة توجهًا مقصودًا إلى الناس، بتدريسهم وبإلقاء الخطب الوعظية، بما هو أشبه بـ"الدعوة إلى التصوف"، ورافق هذا ميل إلى أشياء جديدة كالسماع الصوفيّ الذي يسمّى "التغبير"، وهو ضرب من الغناء قد يصاحبه رقص وتمايل، مع توسع النزعة "الجماعية" بما يشبه "الأخوية" (Brotherhood)، وظهور طائفة معيّنة، لها سمتٌ وأوصاف مميزة، تسمّى "الصوفية"، وصار الرجل ينسب إلى الصوفية، فيقال: "فلان بن فلان الصوفي"، ولهذا سمّي الجنيد البغدادي بـ"شيخ الطائفة"، أي شيخ الطائفة الصوفية، وهذا صريح في اعتبار الصوفية طائفة من الطوائف الإسلامية، وغدا مصطلح "التصوّف" و"الصوفية" ظاهرين في الأدبيات العربية والإسلامية. ولهذا نجد هذا المصطلح (أي الصوفية) غدا عَلَمًا على طائفة بعينها، حاضرًا في أدبيات القرن الثالث الهجري، على نحو واضح، فقد استعمله الجاحظ، مثلًا، وورد في نصوص أحمد بن حنبل[156].

وفي القرن الرابع الهجري، تنتشر طريقة التصوّف، وتزداد تشعبًا وعمقًا، وتأصيلًا نظريًا، وتحليلًا، وتُلحَظُ زيادةٌ في "توليد المصطلحات"[157]، وزيادة المؤلفات، وترتيب الطريق إلى الله بين مقامات وأحوال، ويتكامل التصوّف علمًا حقيقيًا، له نظرية، وموضوع، وثمرة، ومؤلفات وكتب. ففي كتاب **اللمع في التصوّف** للطوسي، الذي ألفه في تلك المرحلة، حزمة من المصطلحات ذوات المفاهيم الصوفية التي تستحق الشرح والبيان، من مثل "العوارض"، و"العوائق"، و"العلائق"، و"الحجب"، و"الأحوال"، و"المقامات"، و"الفناء"، و"البقاء"، وغيرها[158]، وكذلك كتاب **التعرف لمذهب أهل التصوف**، والذي كُتِب في المرحلة نفسها[159]. وعلى المنوال ذاته نسج أبو طالب المكّي في كتابه الشهير **قوت القلوب**[160].

---

(156) ينظر مثلًا: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ص 94؛ وأما أحمد بن حنبل فقد ورد أنه كان ينادي محمد بن إبراهيم البغدادي بـ: "يا صوفي". الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 1، ص 407.

(157) يقول الكلاباذي الصوفي (ت. 380هـ): "اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم، ورمزوا بها". محمد بن إسحاق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق آرثر جون أريري، ط 2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994)، ص 60.

(158) السراج، ص 32، 43.

(159) الكلاباذي، ص 58-60، 62، 92.

(160) ينظر: أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، تحقيق محمود إبراهيم الرضواني (القاهرة: مكتبة دار التراث، 2001).

وكل تلك المؤلفات لا يعدو التصوّف السنّيّ، وإن وجدت مؤاخذات، هي من قبيل الاجتهادات الفقهية.

أما المرحلة التي تليها، أي مرحلة القرن الخامس الهجري، فلا تفترق كثيرًا عنها، ويظهر ذلك في كتاب **الرسالة** للقشيري، وكتاب **منازل السائرين** للهروي. لكن مع هذا، تظهر شخصية كبرى هي شخصية الغزالي، الذي كان له أثره الكبير في مسيرة التصوّف، فيترسّم خطى السابقين، ويصرّح بأنه أفاد من السالفين كالمحاسبي والمكّي، والنتف الواردة عن أعلام التصوف القدماء من أمثال البسطامي، والشبلي، والجنيد[161]. وكتب عدة كتب لا تزال حتى عصرنا هذا ذات انتشار وتأثير كبيرين، ككتابه **إحياء علوم الدين**، ورسائله الكثيرة ومنها رسالته التي سجّل فيها تجربته في الانتقال إلى التصوّف بعنوان **المنقذ من الضلال**، وكذا رسالته **مشكاة الأنوار**، و**بداية الهداية**، و**روضة الطالبين وعمدة السالكين**، و**كيمياء السعادة**، و**جواهر القرآن**، و**المضنون به على غير أهله**، وغيرها.

ومع أن الحال العامّة التي كان عليها الغزالي هي الالتزام بمدرسة أهل السنّة الأشعرية، لم يخل الأمر من بعض الانتقادات التي وجهها إليه بعض العلماء كتلميذه أبي بكر ابن العربي المالكي[162]، وأبي عبد الله محمد بن علي المازري المالكي[163]، وأبي الوليد الطرطوشي المالكي (وهو معاصر له، وقد التقى به)[164]. ومع ذلك، كان الغزالي، ولا يزال، ذا أثر كبير في التصوّف الإسلامي. ولعله لم يخلفه من هو أوسع منه وأعمق في التصوف، حتى السهروردي - الذي جاء بعده - في كتابه الشهير **عوارف المعارف**. وعلى الرغم من تأثير ابن عطاء الله السكندري، معاصر ابن تيمية، ولا سيّما في كتابه الشهير **الحكم العطائية**، فإنه، كذلك، لم يقارب منزلة الغزالي في التصوف.

---

(161) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبد الحليم محمود، ط 5 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 372.

(162) أخذ عليه ابن العربي المالكي أنه تأثر بالفلسفة في آرائه، فقال: "شيخنا أبو حامد، بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيّأهم فما استطاع". الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 19، ص 327.

(163) قال عنه السبكي إنه أخذ على الغزالي إيغاله في الفلسفة، وإنه أخذها قبل تمكنه من علم أصول الدين، فأثرت فيه، وإنّه عوّل في الصوفية على أبي حيّان التوحيدي، وملأ كتابه **إحياء علوم الدين** بالأحاديث الواهية. ينظر: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج 6، ص 240-243.

(164) وقد انتقد الغزالي بالانتقادات ذاتها التي أخذها المازري، وأضاف إليها أنه تكلم في الصوفية "غير أنيس بهَا وَلَا خَبِير بمعرفتها". ينظر: المرجع نفسه، ج 6، ص 243-244.

تلك، بإيجاز، مسيرة أطوار التصوف عبر التاريخ، وأبرز رجاله، حتى مشارف زمن ابن تيمية. نعم، دخل في التصوّف ما ليس منه، منذ عهد الحسين بن منصور الحلّاج، بل قبل ذلك، غير أني أرجئ هذا النوع "الدخيل" في التصوّف، والذي هو أقرب إلى "الفلسفة" و"الباطنية"، إلى موطنه الملائم من الدراسة.

• الانتشار والنزاع

بدأ التصوف، كما أشرنا، حركة متواضعة للتزهّد والتنسّك والإقبال على العبادة، بوصفها ردّة فعل لإقبال عموم الناس على الدنيا والانشغال بها، بحسب رأي ابن خلدون[165]. وقد شهد مصران من أمصار المسلمين حضورًا لافتًا لهؤلاء الزهّاد والعبّاد، هما البصرة والكوفة. فقد لاحظ ابن تيميّة أن السلوك المبالغ فيه في الزهد والعبادة والخوف كان أكثر انتشارًا في البصرة، منه في غيرها من الأمصار، حتى صار يضرب بعبادة أهل البصرة المثل فيقال: "فقه كوفيٌّ، وعبادةٌ بصريّة"[166]، وذكِر أن أول دويرة (أي دار صغيرة) للصوفية نشأت في البصرة على يد زاهد من أصحاب عبد الواحد بن زيد (من تلاميذ الحسن البصري)[167]، وفي هذا إشارة إلى بداية "تمأسس" هذه الحركة الروحية، وإرهاصات أولى لتحوّلها من جهد فردي إلى "مؤسسة جماعية"، أو يمكن القول: إلى مدرسة. ويشير أبو نعيم الأصبهاني في كتابه **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** إلى أن "أهل البصرة بالنسك والعبادة أشهر وأقدم من الكوفيين"[168]، ومن المؤرخين كذلك من يقول إن مصطلح "الصوفي" ظهر في تلك المرحلة، في الكوفة، وأن أوّل من لقّب بـ"الصوفي" هو أبو هاشم الكوفي (ت. 155هـ)[169]. وكيفما كان الأمر، فإن التصوّف كان حاضرًا في البصرة والكوفة، في مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي، قبل أن تلحق بهما بغداد ويكون لها

(165) ابن خلدون، ج 1، ص 611.

(166) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 11، ص 6-7.

(167) المرجع نفسه، ج 10، ص 359.

(168) أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج 2 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ص 94.

(169) مصطفى عبد الله القسطنطيني حاجي خليفة، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، إشراف وتقديم أكمل الدين إحسان أوغلي، ج 1 (إسطنبول: منظمة المؤتمر الإسلامي، 2010)، ص 106؛ وقد أشار ابن الجوزي إلى أن مصطلح "الصوفية" و"التصوف" ظهرا قبل سنة 200هـ، في: جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، تحقيق أحمد عثمان المزيد، ج 3 (الرياض: دار الوطن للنشر، 2002)، ص 938، ووافقه ابن تيمية في: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 11، ص 6.

كذلك زهادها وعبّادها وصوفيوها، بل تكون مدرسة أبقى من المدرستين السابقتين، ولا عجب في ذلك، فهي عاصمة الخلافة العباسية، وفيها تكوّنت، لاحقًا، مدرسة الجنيد البغدادي الذي وصفه الخطيب البغدادي بأنه "شيخ وقته، وفريد عصره في علم الأحوال والكلام على لسان الصوفية"[170]، ثم مدرسة عبد القادر الجيلاني، وهما من أهم مدارس التصوّف، على الإطلاق، كما لم يخل الحجاز ولا الشام من أولئك العبّاد والنسّاك والمتزهدين[171]، ومعنى هذا أن النزعة الصوفية كانت موجودة وحاضرة بوضوح في أهم أمصار المسلمين ومدنهم. لكنّ هذا الانتشار، في أوّل بدوّه، لم يكن يحمل صبغة "جماعية" أو أخوية، إلا على قدر محدود، عبر المدرسة التي أنشأها بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد المشار إليها في البصرة.

غير أنه يبرز علم من أهم أعلام التصوف في بغداد، هو الحارث المحاسبي، الذي تدل الآثار على أنه كان له أصحاب ومجالس، وورد أن أحمد بن حنبل حضر مجلسًا منها، حيث أخذ المحاسبي يعظ أصحابه "فمنهم من يبكي، ومنهم من يحنّ، ومنهم من يزعق"، وأن أحمد تأثر تأثرًا كبيرًا بما سمع، وأثنى على هذه الطائفة، ولكنه مع هذا نهى عن حضور مجلسهم[172]، ولعل السبب في هذا، تلك المبالغات غير المشروعة في التأثر بكلام المحاسبي، بشدة الحنين والصراخ، وليس هذا نهج الصحابة، أو لعل السبب هو أن المحاسبي كان يدخل في علم الكلام الذي كان ابن حنبل ينهى عنه نهيًا لا هوادة فيه[173]، وقد ذكِر أن الإمام أحمد احمرّ وجهه غضبًا على أحد تلاميذه لأنه كان على اتصال بالمحاسبي[174].

لكن هذا النزاع مع المحاسبي لا يعني أن لأحمد بن حنبل موقفًا سلبيًا من التصوّف بما هو تصوّف، فلابن حنبل كتاب اسمه **كتاب الزهد**[175]، وكتاب اسمه كتاب

---

(170) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 7، ص 250.

(171) كان هذا التقسيم المدرسي المناطقي واضحًا عند أبي نعيم في كتابه **حلية الأولياء**، فينص على طبقة البصريين، والمدنيين الحجازيين، في: أبو نعيم الأصبهاني، ج 3، ص 132؛ والكوفيين، في: ج 2، ص 94؛ والبغداديين في: ج 10، ص 112، والشاميين في ص 317 من المرجع المذكور.

(172) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد**، ص 254.

(173) نقل ابن الجوزي أن أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبي لأنه دخل في علم الكلام. المرجع نفسه.

(174) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 1، ص 233.

(175) ينظر: أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب الزهد**، تحقيق محمد جلال شرف (بيروت: دار النهضة العربية، 1981).

الورع[176]، رواه عنه تلميذه أبو بكر المرُّوذي. والزهد والورع من أسس التصوّف الأولى. وكان ابن حنبل على صلة جيدة بصوفي بغدادي يقال له أبو حمزة الصوفي، نقل الذهبي عنه "شطحات"[177]، وكان ربما يسأله أحمد مسائل يطلب رأيه فيها يقول له: "ما تقول فيها يا صوفي؟"[178]. وكان أحمد أيضًا على علاقة حسنة بالزاهد بشر الحافي، وكان يثني عليه ويقول إنه من "الأبدال"[179]، و"الأبدال" مصطلح شائع عند الصوفية كما هو معلوم. كما ورد أن ابن حنبل كان يثني على الصوفي الشهير معروف الكرخي، وقد استمع إليه والتقى به، وقال إنه سمع منه كلامًا "جمع فيه الخير"[180]. ووصفه مرّةً بأنه من الأبدال[181]، واتهمه أحد الناس بأنه قليل العلم والفقه، فقال له أحمد: "أَمْسِك عافاك الله، وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف؟"[182]. يضاف إلى هذا أن لأحمد بن حنبل آراء في مظاهر من التدين الشعبي الشائع عند الصوفية، تنهى عنها السلفية المعاصرة، فمن ذلك مثلًا أنه يجيز التوسل بالنبي بعد موته[183]، ومن ذلك أنه وردت عنه رواية في جواز مسّ قبر النبي وتقبيله، فقد قال ابنه عبد الله بن أحمد: "سألته عن الرجل يمس منبر النبي، صلى اللّه عليه وسلم، ويتبرك بمسِّه ويقبِّله، ويفعل بالقبر مثل ذلك أو نحو هذا، يريد بذلك التقرب إلى اللّه جل وعز، فقال: لا بأس بذلك"[184]، كما وردت عنه رواية تُجيز وضع التمائم التي فيها

---

(176) ينظر: أبو بكر المروذي، **كتاب الورع**، تحقيق سمير بن أمين الزهيري (الرياض: دار الصميعي، 1997)؛ ويحسن التنبيه هنا إلى أن التوثيق حتّم عليّ كتابة اسم المروذي لأنه هكذا ورد على الكتاب، وإن كان المروذي روى هذا الكتاب عن أحمد بن حنبل، وهو ما مال إليه محقق الكتاب. "مقدمة المحقق"، في: المرجع نفسه، ص 10.

(177) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 6 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ص 391-392.

(178) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 1، ص 407.

(179) المرجع نفسه، ج 7، ص 76.

(180) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد**، ص 109.

(181) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 1، ص 382.

(182) المرجع نفسه.

(183) شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، **كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، ص 229.

(184) أحمد بن محمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال برواية ابنه عبد الله**، تحقيق وتخريج وصي الله بن محمّد عباس، ج 2، ط 2 (الرياض: دار الخاني، 2001)، ص 492.

شيء من القرآن، فقد سأله تلميذه الكوسج: "ما يكره من الرقى وما يرخص منها؟ قال: التعليق كله يكره، والرقى ما كان من القرآن فلا بأس به"[185]، بل يروي أبو داود أنه رأى على أحد أبناء أحمد بن حنبل تميمة معلقة على رقبته[186]. ولعل لهذه الأسباب، إضافة إلى زهد ابن حنبل وورعه الشديد، أدرجه أبو نعيم الأصبهاني وترجم له في كتابه الشهير **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**[187]، الذي خصصه كما يقول في بداية كتابه لترجمة جماعة "من أعلام المتحققين من المتصوّفة وأئمتهم"[188].

ولا أدل على انتشار التصوّف ودخوله عريضًا في الثقافة الإسلامية، وفي الأدبيات الإسلامية، في القرن الثالث الهجري، أي زمن ابن حنبل، والعصر الذي يليه، من رسوخ مصطلح "التصوف" و"الصوفية"، وجريان هذا اللفظ على ألسنة العلماء، ليتخذ له مكانًا متجذرًا في التراث الإسلامي. ويُلاحَظ أنه حتى تلامذة أحمد بن حنبل ومن ينتمي إلى مذهبه وينسب إليه؛ منهم من تسمّى، أو سمّي ووصِف، بأنه "صوفي"، بلا نكير، ونظرة في كتاب **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى الفراء الحنبلي تكفي لإثبات هذا؛ إذ إن من الشخصيات الحنبلية التي نقلت روايات عن أحمد بن حنبل ونُسِبت إلى مذهبه أحمد بن الحسن بن عبد الجبار بن راشد الملقب بـ "الصوفي"[189]. ومن الصوفيين الذين كانوا من تلاميذ أحمد، وممن يحضر مجلسه عسكر بن الحصين أبو تراب النخشبي الصوفي[190]. ومنهم يوسف بن الحسين بن علي أبو يعقوب الرازي، ذكر ابن أبي يعلى أنه من مشايخ الصوفية، وأنه كان على اتصال بذي النون المصري الصوفي الشهير، وغيره، وأنه التقى بأحمد بن حنبل وسمع منه[191]. وكذا أبو عمران الصوفي[192]، بل حتى الجنيد البغدادي، وهو الشخصية الأهم في التصوّف

---

(185) إسحاق بن منصور المروزي الكوسج، **مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه**، تحقيق خالد الرباط ووئام الحوشي وجمعة فتحي، ج 2 (الرياض: دار الهجرة، 2004)، ص 546.

(186) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **مسائل الإمام أحمد**: رواية **أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني**، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999)، ص 349.

(187) أبو نعيم الأصبهاني، ج 9، ص 161.

(188) المرجع نفسه، ج 1، ص 3-4.

(189) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 1، ص 36.

(190) المرجع نفسه، ص 248.

(191) المرجع نفسه، ص 418.

(192) المرجع نفسه، ص 425.

من كل من سبق ذكرهم، معدود في طبقات الحنابلة، وعاصر أحمد بن حنبل، وذكر ابن أبي يعلى أنه "نقل عن إمامنا أشياء"[193]. يعني هذا أن التصوّف احتضنه الحنابلة مبكرًا. ومنذ الجيل الأوّل الذي تلقّى عن أحمد بن حنبل.

وكما انتشر التصوّف، في القرن الثالث والرابع الهجريين، وتوضحت معالمه، كان المجال لدخول من ليس منه فيه متاحًا، فوُجِّه إليه النقد من داخله وخارجه، ونجد هذا النقد في الكتب التي أُلِّفت في التصوّف في هذه المرحلة التاريخية، ومن ذلك مثلًا كتاب **اللمع في التصوّف** لأبي نصر السرّاج الطوسي (ت. 378هـ)، والذي ذكر فيه نقد خصومه، ودافع فيه عن الصوفيّة "الحقيقيين"، من أجل أن "يميز بينهم وبين المتشبهين بهم، والمتلبسين بلبسهم، والمتسمّين باسمهم"[194]، وذلك لأنه في ذلك الزمان "كثر الخائضون في علوم هذه الطائفة"، كما "كثر أيضًا المتشبهون بأهل التصوف، والمشيرون إليها، والمجيبون عنها وعن مسائلها"[195]. فهذا نص جليّ يدل على انتشار التصوف والمتكلمين باسمه والمنتمين إلى طائفته، كما يدل على خلطٍ شوّه صورة التصوّف بسبب المنتسبين إليه وهم لم يتحققوا بصفات الصوفي الحقيقي.

ومثل هذا يلاحظ في كتاب **التعرف لمذهب أهل التصوف** للكلاباذي، الذي وصف في مقدمة كتابه أهلَ الله وأولياءه بأنهم "صفوية صوفية، ونورية صفية"، ولكنه يأسف على الأحوال التي تغيّرت في زمنه، فـ"ذهب المعنى، وبقي الاسم، وغابت الحقيقة، وحصل الرسم، فصار التحقيق حلية، والتصديق زينة، وادّعاه من لم يعرفه، وتحلّى به من لم يصفه [...] وأدخل فيه من ليس منه، ونسب إليه من ليس فيه [...] فصار الجهّال علماء"[196]. وهذا ما دعاه، كما أوضح، إلى تأليف كتابه ليدل على طريق التصوف الحقيقي[197].

ولئن كان للحنابلة في هذه المرحلة في بغداد فريق متشدد، له صولة وجولة

(193) المرجع نفسه، ص 127.
(194) السراج، ص 18.
(195) المرجع نفسه، ص 19.
(196) الكلاباذي، ص 4.
(197) المرجع نفسه.

ضد سائر المخالفين، وكان يقود هذا الفريق الشيخ الحنبلي الشهير الحسن بن علي بن خلف البربهاري (ت. 329هـ)[198]، فلقد كان البربهاري نفسه يروي، بتأثر، وعلى سبيل الموافقة، قصة عن الصوفي الكبير ذي النون المصري بنوع من الاحتفاء[199]. وكان معجبًا جدًا بحنبلي صوفي يقال له أبو الحسن بن بشّار، بل كان من تلاميذه، وكان ابن بشار من رواة المسائل التي رواها صالح بن أحمد بن حنبل عن أبيه الإمام، يحدّث بها[200]. ومع كونه من أهل الحديث، فقد كان يتكلم بإشارات الصوفية، وطريقتهم في التعبير، فمما أُثِر عنه قوله على سبيل المثال: "لا يتكلم في الأنس إلا من انقطع عن قلبه حس وساوس الأنس"[201].

---

(198) ذكر المؤرخون حوادث، كان للحنابلة فيها القدح المعلّى في الاضطراب والثورات ضد السلطة في بغداد، بقيادة شيخ الحنابلة في ذلك الوقت، وهو البربهاري، نذكر منها على سبيل المثال:
- في سنة 323هـ، كان للحنابلة نشاط لافت في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، حتى إن المؤرخ الصولي قال فيهم وهو يذكر أحداث تلك السنة: "وزاد أمر الحنبلية في هذا الوقت ونهبوا دكاكين بباب الشام، لأن البربهاري مضى بعود أمر عبد الله بن أحمد بن حنبل وعاثوا في مربعة شبيب فأنكر السلطان ذلك". أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، **أخبار الراضي بالله والمتقي لله من كتاب الأوراق**، تحقيق ج. هيورث دن، ط 2 (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ص 65؛ كما كان مما ينكره الحنابلة (البربهاري وأصحابه) على الشافعية، الجهرَ بالبسملة في الصلاة (ربما لأنها توافق مذهب الاثني عشرية)، حتى أصدر رئيس الشرطة في حق الحنابلة قرارًا رسميًا، أمر فيه: "أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة، ألّا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظروا في مذهبهم، ولا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشاءين، فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم". ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، ص 40.
- وكذلك كان الشيعة لا يستطيعون زيارة قبر الحسين بن علي رضي الله عنهما في المكان المدفون فيه (ويسمّى الحائر)، وكانوا لا يستطيعون إظهار النوح عليه، وفي هذا يقول التنوخي: "كان الناس لا يستطيعون النياحة على الحسين عليه السلام خوفًا من الحنابلة، قال أبي، وابن عيّاش: كانت ببغداد، نائحة مجيدة حاذقة، تعرف بخُلّب [...] فسمعناها في دور بعض الرؤساء، لأنّ الناس إذ ذاك كانوا لا يتمكّنون من النياحة إلا بعزّ سلطان، أو سرًّا، لأجل الحنابلة. ولم يكن النوح إلّا مراثي الحسين وأهل البيت عليهم السلام فقط، من غير تعريض بالسلف. قالا: فبلغنا أنّ البربهاري قال: بلغني أنّ نائحة يقال لها: خلب، تنوح، اطلبوها فاقتلوها". ينظر: أبو عليّ المحسّن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج 2، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1995)، ص 231-232.
- ما سبق ذكره من موقف البربهاري وأصحابه من الحنابلة من أبي الحسن الأشعري، وعدم الاعتراف به، المقصد به هو: بيان أن البربهاري كان ذا مواقف متشددة من المخالفين، ومع هذا فقد كان متقبلًا للتصوف السنّي بطبيعة الحال.

(199) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 2، ص 140-141.

(200) المرجع نفسه، ص 57-58.

(201) المرجع نفسه، ص 59.

كل ما سبق فيه دلالة على انتشار التصوّف وعلى تقبله (في صورته السنيّة المعتدلة) حتى عند الحنابلة، حتى إذا ما أقبلت دولة السلاجقة، انتقل التصوّف إلى مرحلة مهمة في التوسع والانتشار، فبعد أن كان نشاطًا لفئة أو فئات من "المجتمع" فحسب، غدا نشاطًا ينتشر برعاية الدولة نفسها، عن طريق بناء "الخوانق" أو "الخوانك" (جمع خانقاه أو خانكاه)[202]، وهي أبنية مخصصة للصوفيّة، كان يتبارى في بنائها السلاطين والوزراء والموسرون، يتلقّى فيها المتصوفة الوعظ، والتربية الروحية والأخلاقية، والتنشئة الدينية، ويقيمون فيها للتفرغ للعبادة، ويشرف عليها شيوخ يتولون رعاية الناس بالتربية الدينية، وفيها وسائل العيش المتاحة لمن يأوي إليها، فأصبحت جزءًا أصيلًا من الثقافة الإسلامية، ولا سيّما في العصر السلجوقي (447-553هـ)[203]، ثم استمرّت بعده في عهد الزنكيين[204] ثم عهد الأيوبيين[205] ثم المماليك[206]. وبهذا حقق التصوّف قفزة كبيرة في الانتشار، بإشراف السلطة السياسية، وعلى يدها، وفي مواجهة الباطنية والدولة الفاطمية،

(202) الخانكاه، أو الخانقاه: لفظ فارسي، ويعني "البيت"، وقد عُرف في الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مخصص للصوفية ليتفرغوا لعبادة الله، ينظر: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، وضع حواشيه خليل المنصور، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 282؛ وقد ذكر أنه كان للصوفي الكبير أبي عبد الله السلمي (ت. 412هـ) "خانقاه" في نيسابور. ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 323، وهذا واضح وصريح في وجود الخوانق الصوفية وانتشارها في سني القرن الرابع الهجري، وهو بناء واسع فيه غُرف، ومساحة واسعة، ومدرسة، ومسجد (لا تقام فيه صلاة الجمعة غالبًا)، مخصص للصوفية للتفرغ للعبادة.

(203) يذكر ابن تيمية أن بداية انتشار الخوانق كان في عصر السلاجقة، وبالتحديد في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك. تقي أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الخلافة والملك**، تحقيق حمّاد سلامة ومحمد عويضة، ط 2 (الزرقاء: دار المنار، 1994)، ص 47.

(204) يذكر ابن الأثير أن السلطان المجاهد نور الدين زنكي بنى "الربط والخانقاهات في جميع البلاد للصوفية، ووقف عليها الوقوف الكثيرة". علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير، **التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية**، تحقيق عبد القادر أحمد طليمات (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، 1963)، ص 171.

(205) يذكر ابن كثير في ترجمة السلطان المجاهد صلاح الدين الأيوبي أنه بنى خوانق عديدة. ابن كثير، **البداية والنهاية**، ص 519-520؛ ويذكر ابن خلدون أن الدولة التركية منذ عهد مواليهم بني أيوب معنيّون بإنشاء المدارس "والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية". ابن خلدون، ج 7، ص 667.

(206) يذكر ابن خلدون، على سبيل المثال، أن السلطان المملوكي قلاوون "تنافست أمراء دولته في اتخاذ المدارس والرّبط والخوانق، وأصبحت دولتهم غرّة في الزمان، وواسطة في الدّول". المرجع نفسه، ص 695.

وقد سجل المؤرخون أشهر الخوانق التي كانت قبلة المتصوفة والسالكين في تلك العهود[207].

وفي إبّان صعود التصوّف وانتشاره ابتداءً من زمن السلاجقة، تظهر شخصية حنبلية صوفية كبرى، أثرت ولا تزال تؤثر في مسيرة التصوّف السنّيّ؛ هي شخصية عبد القادر الجيلاني (470-561هـ)، لتكون دليلًا إضافيًا يثبت تقبّل المذهب الحنبلي للتصوّف بلا إشكال، ولتبرز أسماء حنبلية عديدة يشار إليها بالتصوّف، من أبرزها على الإطلاق، عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي الحنبلي، صاحب كتاب **منازل السائرين**، وهو من أعمدة كتب التصوّف السنّي. وعلى الرغم من كون الهروي متشددًا في الحنبلية، ومغاليًا في معاداته للأشاعرة في المذهب العقدي، فإن كتابه المشار إليه غارق في مصطلحات الصوفية.

ومع هذا النهج العام للحنابلة في تقبّل التصوّف، بل الانتساب إليه والتأليف فيه، فإن بعض الحنابلة كان ينتقد بعض مظاهر التصوّف وسلوك أصحابه. فهذا ابن الجوزي يسجّل انتقاداته لبعض اعتقادات الصوفيّة في كتابه الشهير **تلبيس إبليس**[208]، وهذا أبو الوفاء علي بن عقيل ينال الصوفية أيضًا بالنقد، وقد نقل ابن الجوزي بعض آراء هذا الإمام الحنبلي في أكثر من موطن[209]. غير أن هذا لا يعني أنهما ضد الصوفية بالجملة، فقد ألّف ابن الجوزي كتابًا اسمه **صفة الصفوة**، ملأه بأخبار العبّاد والزهّاد والمتصوّفين، وكان أبو الوفاء بن عقيل يمدح الحنابلة بأنهم "مدققون في الورع". بل إن واحدًا من أشهر تلاميذ ابن تيمية، أعني ابن قيّم الجوزية يؤلف كتابًا يعد من أشهر كتب التصوّف، هو كتابه **مدارج السالكين**، شرح فيه كتاب **منازل السائرين** للهروي المشار إليه سابقًا.

فليس موقف الحنابلة موقفًا رافضًا للتصوّف كله، بل هم متقبّلون للتصوّف من حيث المبدأ، إذا كان مقيدًا بالكتاب والسنّة، ومنهم من ألّف فيه، بل هو من شيوخ

---

(207) ينظر، على سبيل المثال: المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ج 4، ص 280-302.

(208) خصص ابن الجوزي، على سبيل المثال، في كتابه **تلبيس إبليس** بابًا انتقد فيه ما يراه تلبيسًا لإبليس على الزهاد والعبّاد. ينظر: ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ج 3، ص 858-917؛ وخصص بابًا، بل أبوابًا عديدة، أخذت من كتابه المشار إليه مئات الصفحات في نقد الصوفية وبعض المسالك التي لم يرضها فيهم. ينظر: المرجع نفسه، ص 918-1338.

(209) ينظر: المرجع نفسه، ص 1042، 1138.

الطريق الكبار، إلا أن النقد من بعض الحنابلة انصبّ على بعض مظاهر التصوّف واعتقاداته، بما هو أشبه بالنقد الذاتي.

ج- أهم اعتقادات الصوفية التي خالفهم فيها ابن تيمية

ليس ابن تيمية أوّل من نقد التصوّف، وقد سبقت الإشارة إلى أن نقد التصوّف وجِد منذ كان التصوّف، وليس على يد خصوم التصوّف فحسب، بل على يد المتصوّفة أنفسهم[210].

يلاحظ هنري لاوست أن التصوف في زمن ابن تيمية غدا أشبه بـ"معول هدم للمذهب السنّي"، وأنه فقد تلك الشعلة "الجهادية" التي حملها منذ عهد السلاجقة، وصار أقرب إلى "الرهبنة"، إضافة إلى عناصر غير إسلامية تمكنت منه[211].

من المهمّ أن يُلفَتَ الانتباه إلى أن ابن تيمية، شأنه شأن الحنابلة، لا يرفض التصوّف كله، بل ينتقد مظاهر معيّنة، ومذاهب محددة تنسب إليه، وأعمالًا مخصوصة يراها مخالفة للكتاب والسنّة، لكنه يتفق مع الصوفية الحقيقية المعتدلة المتمسكة بالكتاب والسنّة؛ فهو يقرر أن الصوفية ثلاثة أقسام: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم[212]. أما صوفية الحقائق، أي الصوفية الحقيقيون، فهم يلتزمون السنّة والشرائع ولا يبتدعون. أما صوفية الأرزاق فهم الذين يلتحقون بالأوقاف لنيل الأرزاق باسم التصوّف، وهدفهم هو الانتفاع المادّي بالانتساب إلى هذا الطريق، وأما صوفية الرسم فهم قوم يتشبّهون بالصوفية تشبّهًا ولم ينالوا بذلك حقيقة التصوّف[213]. ويذكر ابن تيمية أنه قد انقسم الناس تجاه الصوفية إلى قسمين: قسم يذمهم مطلقًا، وقسم يثني عليهم مطلقًا، ولا يتفق الشيخ مع هذين الطرفين، فيقول: "كلا طرفي هذه الأمور

---

(210) سبق أن ذكرنا ثلاثة كتب ألفها متصوفة، وهم في هذه الكتب يعرّفون الناس بحقيقة التصوّف، ويدافعون عن عموم الطريق، ولكنهم في الوقت ذاته يسجّلون جوانب انتقدوها مما دخل في التصوّف وهو ليس منه، من اعتقادات وعمليّات، ككتاب أبي نصر الطوسي **اللمع**، وكتاب الكلاباذي **التعرف لمذهب أهل التصوف**، وكتاب القشيري المعروف بـ**رسالة القشيري**.

(211) هنري لاوست، **نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق مصطفى حلمي، ج 1 (القاهرة: دار الاقتصاد، 1997)، ص 153.

(212) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **فقه التصوّف**، تهذيب وتعليق زهير شفيق الكبي (بيروت: دار الفكر العربي، 1993)، ص 19.

(213) المرجع نفسه، ص 19-20.

ذميم"[214]. لكنه يرى أن "الصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله [...] ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه، عاص لربه"[215]. ومنهم من ينتمي إلى الفرق الإسلامية المختلفة، فمنهم من يتبع مذهب أهل الأثر والحديث ويسميهم ابن تيمية "صوفية أهل الحديث"، ومنهم من يتبع علم الكلام، ويسميهم "صوفية أهل الكلام"، ومنهم من يتبع الفلسفة، ويسميهم "صوفية الفلاسفة"[216]. إلا أن هذا القسم الأخير دخيل على الصوفية، ولهذا لا يصنّف في الصوفية على الحقيقة ولكنه من قسم الفلاسفة، ويعدّهم ابن تيمية من المختلف البعيد وليس القريب، ويصفهم بأنهم "ملاحدة"[217].

أما ما انتقده ابن تيمية على الصوفية، في عصره، فيمكن ذكر أهم مسائله في نقاط رئيسة، من أهمها:

- **موافقة علماء الكلام فيما يراه ابن تيمية بدعةً مخالفة للسلف**

ومثال ذلك ما انتقده ابن تيمية مما ذكره القشيري في كتابه **الرسالة القشيرية**، عن بعض مشايخ الصوفية مما "يستدل به على أنهم كانوا يوافقون اعتقاد كثير من المتكلمين الأشعرية، وذلك هو اعتقاد أبي القاسم[218] الذي تلقّاه عن أبي بكر بن فورك، وأبي إسحاق الإسفراييني"، ثم ذكر ابن تيمية أن هذا الاعتقاد يوافق في معظمه مذهب السلف، إلا أنه مقصّر عنه في أشياء[219]. وينقل، في سياق التأييد، أن "من ذهب إلى مذهب شيء من أهل الكلام وإن كان متأولًا ففيه بعض نقص وانحطاط عن درجة أولياء الله الكاملين"[220]. وينتقد بعض الصوفية الذين يزعمون أن الله يُرَى في الدنيا[221]،

(214) المرجع نفسه، ص 19.
(215) المرجع نفسه.
(216) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 1، ص 267.
(217) المرجع نفسه.
(218) يعني القشيري صاحب كتاب **الرسالة القشيرية** في التصوف، وقد سبق التعريف به.
(219) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ص 81-82.
(220) المرجع نفسه، ص 89.
(221) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 5، ص 253.

أو يوافقون الجهم بن صفوان في بعض اعتقاداته كالقول، مثلًا، بأن الإنسان مجبر مسيّر وليس بمختار مخيّر[222]، أو يوافقون الجهمية في أن القرآن مخلوق[223]، وغير ذلك. والمقصد هو ضرب مثال على موافقة بعض الصوفية لعلماء الكلام في بعض العقائد.

• **الغلوّ في المشايخ عند بعض المتصوّفة**

وفي هذا ينتقد ابن تيمية بعض المريدين ممن يعتقد "أن شيخه أكمل شيخ على وجه الأرض، وطريقته أفضل الطرق"، فيقول معقبًا: "وكلاهما انحراف"[224]، ويذكر أنه أمر بتعزير شيخ صوفي كان يزعم أنه المهدي المنتظر، وأنه يتصرّف في الكون[225]، كما يأخذ ابن تيمية على بعض المتصوفة المبالغة في تعظيم الشيوخ إلى درجة الحلِف بهم، فيحلف أحدهم بشيخه ويعظّم ذلك[226]، إضافة إلى الانحناء للمشايخ على جهة التعظيم، ويرى ابن تيمية أن هذا من الغلوّ والمبالغة[227]. أو ادّعاء أن المشايخ يعلمون الغيب، ولهذا ينقل عن بعض شيوخ الصوفيّة الملتزمين بالكتاب والسنّة، على سبيل التأييد، إنكارهم على من يزعم علم الغيب للمشايخ[228]، ومن الغلوّ الذي ينتقده ابن تيمية على بعض المتصوفة إطلاق ألقاب لم ترد في الشرع على المشايخ، كالقطب والغوث والأبدال والأوتاد وغير ذلك، على نحو لم يرد عن السلف الصالح بهذا الترتيب الذي يدّعيه بعض المنتسبين إلى التصوّف، ولا بتحديد أعداد معيّنة كادعاء أربعة أوتاد،

---

(222) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الحسنة والسيئة**، تحقيق حنان بنت علي حافظ (القاهرة: دار الريان للتراث، 1988)، ص 156-157.

(223) نقل القشيري عن بعض الصوفية شيئًا من هذا وردّ عليه. القشيري، ص 36. وقد ردّ عليه ابن تيمية في: ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 204-205.

(224) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 14، ص 433.

(225) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الاستغاثة في الرد على البكري**، تحقيق عبد الله بن دجين السهلي (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2005)، ص 208.

(226) المرجع نفسه، ص 380.

(227) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور** (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1992)، ص 38.

(228) ينقل ابن تيمية عن الصوفيّ الكبير محمد بن خفيف أنه ذكر اعتقاد الصوفية، ومن ذلك إنكاره على "من زعم الإشراف على الخلق حتى يعلم مقاماتهم ومقدارهم عند الله بغير الوحي المنزل من قول الرسول صلى الله عليه وسلم"، وأن "من ادعى أنه يعرف مآل الخلق ومنقلبهم، وأنهم على ماذا يموتون ويختم لهم، بغير الوحي من قول الله وقول رسول صلى الله عليه وسلم فقد باء بغضب من الله"، ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري، ط 2 (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2004)، ص 464-465.

مثلًا، أو أربعين من الأبدال وغير ذلك مما يرد عند بعض المنتسبين إلى التصوّف[229].
ويضاف إلى ما سبق من الغلوّ، بحسب ابن تيمية، دعاء المشايخ فيما لا يقدر عليه إلا الله، سواء أكان هؤلاء المشايخ أحياء[230]، أو كانوا من الموتى[231]، ومن ذلك أيضًا الاستغاثة بالمخلوقين، وقد أنكره وألّف فيه كتاب **الاستغاثة في الرد على البكري**.

- **أقوالهم في آداب السلوك الصوفي والعبادة**

ينتقد ابن تيمية بعض اتجاهات التصوّف في آداب الطريق الصوفي، كالمبالغة في الخلوة والعزلة والزهد والتقشف "حتى تركوا من الأكل والشرب واللباس والنكاح ما يحتاجون إليه، وما لا تتم مصلحة دينهم إلا به"[232]، ويعارض من يبالغون في هذه الأعمال "فلازموا من الجوع والسهر والخلوة والصمت وغير ذلِك مِمّا فِيهِ ترك الحظوظ واحتِمال المشاق ما أوقعهم فِي ترك واجِبات ومستحبات وفعل مكروهات ومحرمات"[233]. ومما أخذه ابن تيمية عليهم التزام أوراد وأذكار وأدعية ليست واردة في الكتاب والسنّة، ولهذا كتب كتابًا كاملًا في الردّ على الشاذلي في بعض الأدعية التي تنسب إليه، وكانت منتشرة في زمنه[234].

هذه مجملات سريعة لمآخذ ابن تيمية على الصوفية في زمنه، ليس المقصد منها إلا العرض السريع وليس المناقشة والنقد.

3. الشيعة الاثنا عشرية: التاريخ والاعتقادات

أ- الشيعة الاثنا عشرية: أهم الأعلام إلى زمن ابن تيمية

من يطّلع على كتاب **فرق الشيعة** للعالِم الشيعي الحسن بن موسى النوبختي (ت. في القرن الثالث الهجري)[235]، وهو أقدم الكتب من داخل التيار الشيعي التي

(229) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 11، ص 433-434.
(230) المرجع نفسه، ج 15، ص 49.
(231) المرجع نفسه، ج 27، ص 87.
(232) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 2، ص 134.
(233) المرجع نفسه.
(234) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه من آداب الطريق**، تحقيق علي بن محمد العمران (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 2006).
(235) ينظر: الحسن بن موسى النوبختي، **فرق الشيعة** (بيروت: منشورات الرضا، 2012).

تؤرخ للفرق الشيعية إلى زمن المؤلف[236]، يلحظ أنه لا وجود لذكر الاعتقاد في الأئمة الاثني عشر دفعة واحدة[237]، على أساس أنها عقيدة قديمة ناجزة ومفروغ منها، بل يجد، في مسيرة التشيّع عبر القرون، أن كل إمام منهم نال إمامته بعد موت الذي قبله، وبعد افتراق الشيعة أحزابًا ومقولات، لا أن عقيدة الأئمة الاثني عشر مذهب قديم مكتمل يتوارث على مرّ العصور، كما هو، دفعة واحدة، بل تطوّر هذا الاعتقاد وتكامل قرنًا فقرنًا، إمامًا بعد إمام، حتى انتهت الحال بالإمام الحادي عشر الحسن العسكري، الذي بعد موته افترقت الشيعة أربع عشرة فرقة؛ فرقة منهم، وهي التي غدت تسمّى "الاثني عشرية"، وهي أكثر الشيعة عددًا اليوم، قالت بأن له ولدًا (هو أبو القاسم محمد بن الحسن الملقب بالمهدي والقائم) غاب في سامرّاء غيبة صغرى سنة 260هـ، ثم ظهر بعد سبعين سنة وغاب غيبته الكبرى، أي في سنة 329هـ[238]، وغدا الأمر للوكلاء والنوّاب[239].

يمكننا أن نجد أصل عقيدة الإمامة[240] عند علماء شيعة سابقين، كهشام بن الحكم

---

(236) هناك كتاب آخر أرّخ للفرق الشيعية، ألّفه شيعي آخر اسمه سعد بن عبد الله الأشعري القمّي، معاصر للنوبختي، وكتابه كأنه كله مأخوذ من النوبختي إلا في فروق ضئيلة جدًا، أو كأن النوبختي أخذ منه، ينظر: سعد بن عبد الله الأشعري القمي، **المقالات والفرق**، تحقيق محمد جواد مشكور (طهران: مطبعة حيدري طهران، [د. ت.]).

(237) للمزيد في توضيح الفكرة، ينظر: وجيه قانصو، **الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ: دراسة في مراحل التكوين الأولى** (بيروت: دار الفارابي، 2016)، ص 195.

(238) أُلِّفَت كتب أساسية في مرحلة "ما بعد الغيبة"، لتأصيل عقيدة الغيبة، أي غيبة الإمام الثاني عشر، بالعقل والروايات، والرد على من لم يؤمن بها، ينظر مثلًا: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني، **الغيبة**، تحقيق فارس حسّون كريم (بيروت: دار الجوادين، 2011)؛ محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الفصول العشرة في الغيبة**، تحقيق فارس الحسون تبريزيان (طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992)؛ محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الرسالة الرابعة في الغيبة**، تحقيق علاء آل جعفر (طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992)؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **المقنع في الغيبة والزيادة المكملة له**، تحقيق محمد بن علي الحكيم (بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1998).

(239) يعتقد الاثنا عشرية أن الإمام المهدي الثاني عشر ترك من بعده وكلاء ونوّابًا يُعدّون حلقة وصل بينه وبين أتباعه من الشيعة. للمزيد ينظر: محمد الإزيرجاوي، **حياة السفراء الأربعة للإمام المهدي** (قم: منشورات العطّار، 2013).

(240) عقيدة الإمامة: هي الاعتقاد بأن الله تعالى نصّ على عليّ بن أبي طالب خليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ولم يترك ذلك لشورى المسلمين، وكذا الأئمة من بعده كلهم منصوص عليهم بأمر من الله تعالى، وأن الخلافة لا تكون إلا بالنص عن الله تعالى أو عن المعصوم المبلغ عن الله. ينظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 89؛ محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، =

الذي ألّف كتابًا في الإمامة[241]، ونص عليها في الجملة، على سبيل المثال[242]، لكننا لم نستطع أن نجد نصًّا عنه يفيد أنه يقول بالاثني عشر[243]؛ وهو مما يشير إلى أن عقيدة "الاثني عشر" عقيدة متأخرة، ظهرت في القرن الرابع الهجري (وهذا القول مبنيّ على الشك الكثير في الروايات الشيعية عن الأئمة أنفسهم). وليس هناك تصريح، بحسب اجتهادي واستقرائي، بإمامة الاثني عشر، إلا في ذلك القرن (أي القرن الرابع الهجري، وبالتحديد في زمن البويهيين)[244]، أي بعد الغيبة الكبرى وحسم الأمر عند الشيعة بالتوقف في عدد المعصومين عند الثاني عشر "الغائب".

وأعظم شخصيات الاثني عشرية وعلمائهم ابتداءً من القرن الرابع ممن ينالون الاعتراف، وتعتمد كتبهم، معدودون. إضافة إلى اختلاف كبير في العقائد بين الإمامية الأوائل والإمامية المتأخرين، فهشام بن الحكم على سبيل المثال كان متهمًا بالتشبيه والتجسيم[245]، وكذلك هشام بن سالم الجواليقي[246]. أما الإمامية المتأخرون فقد رافق حديثهم الصريح عن الأئمة الاثني عشر، عقائد وافقوا فيها المعتزلة.

= **النكت الاعتقادية**، تحقيق رضا المختاري (طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992)، ص 39-40.

(241) أبو محمد هشام بن الحكم الشيبانيّ بالولاء، الكوفي (ت. نحو 190هـ): متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته. صنف كتبًا، منها **الإمامة** و**القدر** و**الدلالات على حدوث الأشياء** و**الرد على المعتزلة في طلحة والزبير** و**الرد على الزنادقة** و**الرد على من قال بإمامة المفضول** و**الرد على هشام الجواليقيّ**، وغيرها. ينظر: الزركلي، ج 8، ص 85.

(242) وهناك من يرى أن عقيدة الإمامة تعود إلى زمن الصحابة أنفسهم!

(243) ذكر أبو الحسن الأشعري في **مقالات الإسلاميين** أن الإمامية "الرافضة" انقسموا أربعًا وعشرين فرقة، مختلفين في الأئمة وعددهم وأسمائهم، وهم سُمُّوا رافضة "لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر"، وأشار إلى أن كل الإمامية "مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف". ينظر: أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 88-89. فالإمامية لفظ يندرج تحته كل من يقول بالنص على الإمام، ثم يختلفون فيما بينهم فرقًا شتّى، أما هشام بن الحكم وهو إماميّ فلم يرد عنه النصّ على الاثني عشر، ولكن ورد عنه أنه يقول بالنصّ على الإمام، وذلك في مناظرته مع عمرو بن عبيد المعتزلي التي وردت في: أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954)، ص 176-177.

(244) قانصو، **الشيعة الإمامية**، ص 428.

(245) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 106.

(246) المرجع نفسه، ص 109.

ومن أهم علماء الشيعة المؤثّرين المعتمدين في القرن الرابع الهجري أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بابويه القمّي الشهير بلقب "الشيخ الصدوق" (ت. 381هـ)، ومن أهمّ كتبه كتاب **الاعتقادات** الذي مع ما فيه من أصول التشيع الإمامي الاثني عشري في مسألة الإمامة والأئمة الاثني عشر وغيرها من الاعتقادات الإمامية، يوافق فيه أصول المعتزلة في التوحيد[247] والعدل[248] ويخالفهم في صدق الوعد والوعيد[249].

ومن علماء الشيعة الكبار في القرن الرابع وأوائل الخامس محمد بن محمد بن النعمان الشهير بـ"الشيخ المفيد" (ت. 413هـ)، وكان أيضًا يوافق المعتزلة في أصلي التوحيد[250]، والعدل[251]، لكنه يخالفهم في الوعيد[252]، وقد نقل عنه الشريف المرتضى أنه خالف المعتزلة في أصل المنزلة بين المنزلتين[253].

وبعد الشيخ المفيد، بين القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين، يبرز نجم تلميذه الشريف المرتضى (ت. 436هـ)، والذي، على الرغم من أنه اثنا عشري يقول بإمامة الاثني عشر المعصومين، وتكفير من قاتل علي بن أبي طالب ولم يعترف بالنص على إمامته، كسائر الاثني عشرية[254]، يصدّر أحد كتبه بذكر أصلي المعتزلة: التوحيد، ثم العدل، على طريقة المعتزلة، بل يوافق المعتزلة في كثير من تفاصيل عقائدهم في أصلي التوحيد[255]

(247) محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **الاعتقادات**، تحقيق مؤسسة الإمام الهادي (قم: مؤسسة الإمام الهادي، 2010)، ص 3-4.

(248) المرجع نفسه، ص 6-7.

(249) المرجع نفسه، ص 21.

(250) ينظر: الشيخ المفيد، **النكت الاعتقادية**، ص 16-31.

(251) المرجع نفسه، ص 32-33.

(252) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية والفرق بينهم وبين الشيعة الإمامية**، تحقيق السيد محمد رضا الحسيني (طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992)، ص 63-65.

(253) أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن** (طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992)، ص 78-81.

(254) أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **شرح جمل العلم والعمل**، تصحيح وتعليق الشيخ يعقوب الجعفري المراغي (طهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، 1998)، ص 192-238.

(255) المرجع نفسه، ص 31-82.

والعدل[256]، ولكنه يخالف المعتزلة في أصل "المنزلة بين المنزلتين"[257]، ويخالفهم في أصل "صدق الوعد والوعيد"[258]، ولا يكاد يختلف عن تقريراتهم في أصل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[259]. لكن يُلاحَظ مع هذا أنه يجعل الأصول الثلاثة (عند المعتزلة) وهي: صدق الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فروعًا في باب العدل، بينما يجعلها المعتزلة أصولًا برأسها. غير أن طريقة التقسيم والتبويب لا تلغي هذا التأثر الواضح بالاعتزال.

ولا يمكن إغفال الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى (وهو أخو الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، ت. 406هـ) الذي وافق المعتزلة في التوحيد والعدل كسابقيه، فتغنّى في ديوانه الشعري قائلًا:

"أصبحت لا أرجو ولا أبتغي	فضلًا، ولي فضلٌ هو الفضل
جدّي نبيّي وإمامي أبي	ورايتي التوحيد والعدل"[260]

لكنّ اللافت أنه يخالف المشار إليهم سابقًا من علماء الإمامية، فيوافق المعتزلة حتى في صدق الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، فيقرر أنه كان يوافق علماء الشيعة في عدم القول بصدق الوعد والوعيد، لكنه الآن صار يقطع بالقول به، بعد شكوك أصابته[261].

من أقران الشريف المرتضى ومعاصريه، من الشيعة الاثني عشرية، العالم الشيعي أبو جعفر الطوسي الملقب بـ "شيخ الطائفة" (ت. 460هـ). ولا يختلف عن الشريف المرتضى في موافقته المعتزلة في فهمهم لأصل التوحيد، وكيفية استحقاق

(256) المرجع نفسه، 82-128.
(257) المرجع نفسه، ص 160-161.
(258) المرجع نفسه، ص 150-151.
(259) المرجع نفسه، ص 162-166.
(260) أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى (الشريف الرضي)، **ديوان الشريف الرضي**، تحقيق محمود مصطفى حلاوي، ج 2 (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999)، ص 228-229.
(261) أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى (الشريف الرضي)، **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، تحقيق محمد الرضا آل كاشف الغطاء (بيروت: دار الأضواء، 1986)، ص 17.

الله لصفاته، وغير ذلك[262]، ولا يخالفهم في أصل العدل[263]، لكنه كسابقيه يخالفهم في أصل "الوعد والوعيد"، فيجيز الشفاعة للفاسقين والعصاة من المسلمين يوم القيامة[264]، ويخالفهم في "المنزلة بين المنزلتين"، فيجيز أن يسمّى الفاسق مؤمنًا بإيمانه فاسقًا بكبيرته[265]، لكنه يتفق معهم في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[266]، على الرغم من كونه يجعل الأصول الثلاثة عينها، كسابقه المرتضى، فروعًا في باب العدل، وليست أصولًا برأسها كالحال عند المعتزلة.

ويشابهه في ذلك معاصرُه العالم الشيعي الكراجكي (ت. 449هـ)، فهو يتفق مع المعتزلة في التوحيد[267]، والعدل[268]، ويخالفهم في "صدق الوعد والوعيد" و"المنزلة بين المنزلتين"[269].

تبرز في القرن السابع الهجري شخصية شيعية مؤثرة هي شخصية الخواجة نصير الدين الطوسي (ت. 672هـ)، وقد عاصره ابن تيمية في طفولته. ونُلاحظ أن الطوسي لا يختلف في مذهبه الاعتقادي كثيرًا عن سابقيه من التأثر بالاعتزال في التوحيد[270] والعدل[271]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[272]، ومخالفتهم في صدق الوعد والوعيد[273]، والمنزلة بين المنزلتين[274].

---

(262) أبو جعفر الطوسي، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ط 2 (بيروت: دار الأضواء، 1985)، ص 49-82.

(263) المرجع نفسه، ص 84-102.

(264) المرجع نفسه، ص 206.

(265) المرجع نفسه، ص 227-235.

(266) المرجع نفسه، ص 236-242.

(267) أبو الفتح محمد بن عثمان الكراجكي، **كنز الفوائد**، تحقيق عبد الله نعمة، ج 1 (بيروت: دار الأضواء، 1985)، ص 33-53، 73-76.

(268) المرجع نفسه، ص 103-115.

(269) المرجع نفسه، ص 124 وما بعدها.

(270) نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (الخواجة الطوسي)، **تجريد العقائد**، تحقيق عباس محمد حسن سليمان (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1994)، ص 119-120.

(271) المرجع نفسه، ص 121-126.

(272) المرجع نفسه، ص 160.

(273) المرجع نفسه، ص 155-156.

(274) المرجع نفسه، ص 159.

يلي نصير الدين الطوسي المشار إليه، في أواخر القرن السابع والثلث الأول من القرن الثامن الهجري، عالمٌ اثنا عشري كبير، عاصره ابن تيمية، وردّ عليه بمجلدات كبيرة في كتابه الشهير **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، هو ابن المطهّر الحلّي الشهير بـ"العلّامة" (ت. 726هـ)، ولا يختلف عن سابقِيه في المذهب الاثني عشري الذي يتفق مع الاعتزال في التوحيد[275] والعدل[276] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[277]، ويخالفهم (أي المعتزلة) في حكم مرتكب الكبيرة، أعني في صدق الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين[278].

هؤلاء العلماء من الشيعة الاثني عشرية أبرز رجال المذهب منذ إعلان القول بالاثني عشر المعصومين مذهبًا شيعيًا معتمدًا، حتى عصر ابن تيمية، بحسب اجتهادنا.

ب- النزاع والانتشار إلى زمن ابن تيمية

لا يسعنا إلا أن نسرد بإيجاز أهم الخطوط العريضة في كيفية انتشار التشيّع في المشرق الإسلامي على التحديد، لأنه هو موطن ابن تيمية الذي تتعلق الدراسة به، ولأنه هو موطن الحنابلة الذين ينتمي ابن تيمية إليهم.

- **النزاع الإمامي - الحنبلي**[279]

لعل أوّل خليفة من خلفاء المسلمين يعلن التشيّع اعتقادًا، هو الخليفة المأمون بن هارون الرشيد، فقد أمر بلعن الصحابي معاوية بن أبي سفيان على المنابر[280]، وأخذ البيعة لعليّ بن موسى الرضا (وهو عند الاثني عشرية، لاحقًا، إمام معصوم)

---

(275) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، **نهج الحق وكشف الصدق**، تحقيق عين الله الحسني الأرموي، ط 4 (قم: منشورات دار الهجرة، 1993)، ص 64-65.

(276) المرجع نفسه، ص 72-77.

(277) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق حسن زاده الآملي، ط 14 (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 2011)، ص 578-579.

(278) المرجع نفسه، ص 562-564، 577-578.

(279) كان النزاع قائمًا بين الشيعة والسنّة عمومًا على مرّ التاريخ، لكن الحنابلة على الأخص كان لهم القدح المعلّى في النزاع مع طوائف الشيعة عمومًا والاثني عشرية خصوصًا. وإنما خصصنا الحنابلة بالذكر من أجل أن ابن تيمية حنبلي، وهو حلقة في تاريخ المذهب الحنبلي، وتاريخ علماء الحنابلة، ولهذا السبب، كان النزاع الإمامي - الحنبلي متصلًا بالبحث.

(280) الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي العاني، ط 2 (بيروت: عالم الكتب، 1996)، ص 46.

لولاية العهد من بعده[281]. كما أن المأمون هو الذي شرع في محنة خلق القرآن التي تسلط بها على أهل الحديث (الذين سيكونون لاحقًا هم أهل السنّة والجماعة بالمعنى الاعتقادي الأخصّ) ببغداد وغيرها، وكان أحمد بن حنبل هو أبرز من نالهم الاضطهاد والتعذيب، وغدا لهذا هو "إمام أهل السنّة على الإطلاق"[282]، بحسب تعبير العالم الحنبلي وأبرز تلاميذ ابن تيمية: ابن قيّم الجوزية.

وبخلاف الجهميّة الذين وردت في حقهم نصوص عديدة وثابتة عن أحمد ابن حنبل، فإن ما ورد عنه في حق من يسمّون "الرافضة"، في المدوّنات المتقدّمة التي رواها تلاميذه المباشرون، نصوص قليلة. فمن ذلك مثلًا ما نقله عنه ابنه الأكبر صالح ابن أحمد بن حنبل في مسائله التي رواها عنه أنه قال: "لا يُصلّى خلف الرافضي إذا كان يتناول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم"[283]، ومن ذلك أيضًا ما رواه عنه ابنه الآخر عبد الله أنه قال في تعريف الرافضي أنه هو "الذي يسب أبا بكر وعمر"، وأن هذا الذي يفعل ذلك لا يُصلّى خلفه[284]. ونقل عنه تلميذه إسحاق بن منصور المروزي الشهير بالكوسج قوله: "ما يعجبني شهادة الجهمية، والرافضة، والقدرية المعلنة"[285]، أي إن ابن حنبل يرفض قبول شهادة الرافضة وغيرهم من الفرق المخالفة لأهل السنّة. وهذا غاية ما وجدناه من المدوّنات القديمة المباشرة عنه، أما الكتب المتأخرة التي كتبت في القرون التالية، ابتداء من القرن الرابع الهجري وما يليه، فقد لاحظنا أن في أسانيدها ما يستوجب الحذر، وهي بعيدة العهد عن مصدرها الأصلي (أي قائلها الإمام أحمد)، إضافةً إلى أنها محاطة بظروف صعود الدول الشيعية كالبويهيين، والفاطميين، والقرامطة، وما يتعلق بذلك من صراعات سياسية – اجتماعية شديدة بين الفرقاء المختلفين، وفيها ما لا يتّفق مع طريقة أحمد

---

(281) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 8، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ص 554.

(282) محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، ج 2 (الدمام: دار ابن الجوزي، 2002)، ص 49.

(283) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، ط 3 (الرياض: دار السلف للنشر والتوزيع، 1995)، ص 75.

(284) عبد الله بن أحمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ص 99.

(285) المروزي الكوسج، ج 2، ص 391.

ابن حنبل وما عرف عنه من ورع شديد في إطلاق الأحكام، وعفّة في اللسان، مما جعلها في نظري محل شكّ وارتياب[286].

يضاف إلى ما سبق أن ابن حنبل روى عن بعض الشيعة "الغلاة" ممن كانوا يسبّون بعض الصحابة كتليد بن سليمان الكوفي[287]، كما وثّق بعضَ "غلاة الشيعة" كأبان بن تغلب الذي وُصِف بأنه "يغلو في التشيع"[288]، وفوق هذا من الأمثلة الأشد وضوحًا روايتُه عن علي بن الجعد بن عبيد، الذي وصفه الذهبي بأنه "حافظ" و"حجة"، وهو من شيوخ المحدّثين الكبيرين البخاري وأبي داود[289]، وكان، مع هذا، ينال من الصحابة، وكان يحلف أن الصحابي معاوية بن أبي سفيان لم يمت على الإسلام[290]، أي إنه تعدّى سبّ الصحابة إلى تكفير بعضهم.

والغرض من هذه الشواهد أن نوضح ببعض الأمثلة - وهي قليل من كثير - أن نزاع أحمد بن حنبل مع "الرافضة" في هذه المرحلة، لم يكن بالحدّة التي اشتدّت عند الحنابلة بعد عهده.

ظهر القرامطة الباطنية الذين يعدّون تيارًا شيعيًا رافضيًا (وإن لم يكونوا اثني عشرية لكنهم إمامية في الجملة)[291] قوّة سياسية مؤثرة، تهدد الدولة العباسية، بعد وفاة أحمد بأربعة عقود تقريبًا (37 سنة تحديدًا)، أي في سنة 278هـ كما أرّخ محمد

(286) تناولنا أهم الكتب المتأخرة التي فيها نصوص منسوبة إلى الإمام أحمد بن حنبل، وعالجنا أسباب شكنا فيها بالتفصيل، في إسهام خصصه للحنابلة، ينظر: رائد السمهوري، **السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 239-300.

(287) أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة، ج 2 (بيروت: الكتب العلمية، 1997)، ص 284؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله**، جمع وترتيب السيد أبو المعاطي النوري وأحمد عبد الرزاق عيد ومحمود محمد خليل، ج 1 (بيروت: دار عالم الكتب، 1997)، ص 171.

(288) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم**، دراسة وتحقيق زياد محمد منصور (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1993)، ص 307.

(289) ينظر ترجمته في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 10، ص 459.

(290) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد**، تحقيق زهير الشاويش، ج 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ص 154؛ النوري وعيد وخليل، ج 3، ص 34.

(291) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 100-101؛ أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، 1964)، ص 11.

بن جرير الطبري[292]. وبعد ظهورهم بسنوات قليلة، أي في سنة 286هـ، أصبح لهم كيان سياسي في شرق الجزيرة العربية[293]. وكانوا من أهل الغزو، حتى إنهم وصلوا إلى مدينة البصرة[294]، أي إنهم كانوا على مقربة من بغداد عاصمة الخلافة، وهيمنوا على الكوفة، سنة 289هـ[295]. يضاف إلى هذا، أيضًا، ثورة شيعية أخرى يقودها أحد العلويين، هو محمد بن زيد العلويّ الذي قتِل سنة 287هـ[296]. تلك الأحداث المحسوبة على "الشيعة" و"الرافضة"، كانت، بطبيعة الحال، تهديدًا مباشرًا وشديدًا للخلافة العباسيّة وعاصمتها بغداد.

عاصر الحنابلة تلك المرحلة الشديدة من ظهور تيار "رافضي" سياسي، يتخذ الثورة العسكرية والقتال وسيلة لإقامة كيانه السياسي الذي يهدد الخلافة العباسية، وأثّر هذا في موقف الحنابلة من "الرافضة" على نحو أشدّ مما كان عليه ابن حنبل ذاته.

كان أبرز من عاصر القرامطة "الروافض" من الحنابلة في ذلك الوقت: عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت. 290هـ)، وأبو بكر الخلّال (ت. 311هـ). ومع هذا، كان الجهمية هم أكثر من نالهم الانتقاد في كتاب **السنّة** لعبد الله بن أحمد بن حنبل. ونجد للرافضة حضورًا في هذا الكتاب إلا أنه أقل بكثير من حضور الجهمية، فلم يذكر لفظة "الرافضة" في كتابه إلا مرات معدودة[297]، وذكر لفظة "الشيعة" مرّات معدودة كذلك[298]،

---

(292) الطبري، ج 10، ص 23.

(293) المرجع نفسه، ص 71.

(294) المرجع نفسه، ص 77.

(295) المرجع نفسه، ص 86.

(296) المرجع نفسه، ص 81-82.

(297) أحصيتُ ذكر الرافضة في هذا الكتاب سبع مرّات فقط، بينما ورد ذكر الجهمية 57 مرة. والنصوص في الرافضة المذكورة في هذا الكتاب، تارة تجعل المرجئة "أخبث" من الرافضة. عبد الله بن أحمد بن حنبل، **كتاب السنّة**، تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ص 312، الرواية 614؛ أما المواطن الباقية فموطن يصف الرافضة بالقذارة والوسخ (ص 272، الرواية 506)؛ وفي ثلاثة مواطن يروي حديثًا عن النبي بألفاظ مختلفة، لكنّه لا يصحّ، من ذلك حديث: "يظهر في أمتي في آخر الزمان قوم يسمون الرافضة يرفضون الإسلام". ينظر ص 546-547 (الروايات 1268، 1269، 270)؛ وحديثًا لا يصح عن النبي صلى الله عليه، لفظه: "يجيء قومٌ قبل قيام الساعة يسمّون الرافضة، بُرَآءُ من الإسلام" (ص 547، الرواية 1271)؛ وحديثًا آخر لا يصحّ أيضًا عن النبي، هو: "إن قومًا لهم نبز يقال لهم الرافضة إن أدركتهم فاقتلهم فإنهم مشركون" (المرجع نفسه، ص 548، الرواية 1272).

(298) ذكر عبد الله بن أحمد في كتابه بعض الروايات في ذم الشيعة، فتارة يورد كلامًا للإمام الشعبي يصف الشيعة فيه بالحُمق وقلة العقل، ويكرره في أربعة مواضع. عبد الله بن أحمد بن حنبل، **كتاب السنّة**، ص 548، =

وخصص للشيعة بابًا بعنوان: "هل وصّى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟"[299]، ينقد فيه عقيدة "الوصيّة" التي يؤمن بها الإمامية سواء أكانوا اثني عشرية أم إسماعيلية أم قرامطة أم غيرهم[300]. ويخصص بعد هذا الباب مباشرةً بابًا لإثبات بيعة أبي بكر الصديق، وبابًا بعده لنقل أقوال آل البيت وأولاد علي بن أبي طالب التي تثبت خلافة أبي بكر، ثم بابًا بعده مباشرةً لإثبات خيرية أبي بكر وعمر[301]. واضح أن هذا كله في سياق النزاع مع "الإمامية" أو "الرافضة" (ومنهم القرامطة)، والفِرَق التي تقول بقولهم.

أما أبو بكر الخلّال، فأَثَرُ الوضع السياسي شديد الوضوح في كتابه **السنّة**، فأوّل باب في كتابه على الإطلاق، جاء بهذا العنوان: "أول كتاب المسند ما يبتدأ به من طاعة الإمام وترك الخروج عليه وغير ذلك"[302]، أما الباب الثاني من هذا الكتاب فجعله بعنوان: "باب في العبّاس والدعاء"، ذكر فيه فضائل العباس بن عبد المطلب[303]، وهي إشارة واضحة للردّ على الرافضة المعارضين لبني العباس، وذلك بتقديم ذكر فضائل العبّاس بن عبد المطلب جدّ العباسيين بعد باب طاعة وليّ الأمر على نحو مباشر، ويلي هذا الباب "باب ذكر الأئمة من قريش"[304]، ثم يعود للحديث عن وجوب طاعة السلطان في "باب جامع في طاعة الإمام وما يجب عليه للرعية"[305]، ثم "باب في الصبر والوفاء"[306]، وذكر فيه أحاديث عن الصبر على السلطان والوفاء ببيعته، ثم مرة أخرى يذكر "باب الإنكار على من خرج على السلطان"[307]، يتبعه بباب خاص بالخوارج والبغاة[308].

= الروايات 1274، 1276، 1277، 1280؛ وفي مرة واحدة نقل كلامًا عن أحد التابعين يصف الشيعة فيها بالغلوّ في علي بن أبي طالب كما غلت النصارى في عيسى بن مريم. المرجع نفسه، ص 550، الرواية 1282.

(299) المرجع نفسه، ص 563.

(300) المرجع نفسه، ص 536-553.

(301) ينظر الأبواب المشار إليها على التوالي في: المرجع نفسه، ص 553-592

(302) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، **السنّة**، تحقيق عطية الزهراني، مج 1 (الرياض: دار الراية، 1989)، ص 73.

(303) المرجع نفسه، ص 89.

(304) المرجع نفسه، ص 94.

(305) المرجع نفسه، ص 97.

(306) المرجع نفسه، ص 107.

(307) المرجع نفسه، ص 130.

(308) المرجع نفسه، ص 144.

كل هذه الأبواب تأتي تباعًا وعلى نسق واحد، ثم يأتي بعدها باب خاص بفضائل النبي[309]، ثم باب خاص بإثبات خلافة الخلفاء الراشدين[310]، ثم باب في العشرة المبشرين بالجنة[311]، وبعده باب بعنوان "ذكر أبي عبد الرحمن معاوية بن أبي سفيان وخلافته رضوان الله عليه"[312]. وفي هذا الباب ينقل، على سبيل التأييد، نصًا يصف معاوية بأنه "المهدي"[313]. كل هذا يشير إلى ردّ على الرافضة (ولا سيما القرامطة) الذين يرفضون خلافة بني العباس ولا يرون لهم فيها حقًا، وينتقصون الصحابة ومنهم الخلفاء الثلاثة الراشدون والعشرة المبشرون بالجنة ومعاوية بن أبي سفيان.

وبعد كل تلك الأبواب المشار إليها، يخصص الخلّال لما يريد الوصول إليه بابًا يفرده بعنوان: "ذكر الروافض"[314]. وقد توسّع الخلّال في مفهوم "الرافضي"، فجعل كل من يقول بتقديم علي بن أبي طالب رافضيًا[315]، ونقل عن أحمد بن حنبل نقولًا فيها تكفير صريح لمن يشتم الصحابة[316]، مع أن ابن حنبل، كما أشرنا، قبل برواية من يشتم بعض الصحابة، بل يكفّرهم، ووثّق بعض الغلاة من الشيعة. وهو مما يشكك في هذه الروايات التي أوردها الخلّال، ويدل كذلك على تأثير الواقع السياسي في الأحكام على الرافضة خصوصًا والشيعة عمومًا، ويضاف إلى هذا أن الرافضة في زمن الخلّال، صاروا، بخلاف ما ورد عن أحمد بن حنبل، هم الأولى بالنقد من الجهمية، بحيث افتتح الخلّال كتابه الشهير بالرد عليهم، لينتقل بعد ذلك كله إلى التصريح بذكرهم في باب خاص بهم.

---

(309) المرجع نفسه، ص 187.
(310) المرجع نفسه، ص 301-354.
(311) المرجع نفسه، ص 355.
(312) المرجع نفسه، ص 431.
(313) المرجع نفسه، ص 438.
(314) المرجع نفسه، ص 489.
(315) المرجع نفسه. وهذا توسّع من الخلّال غير دقيق، فكل رافضي هو شيعي، ولكن ليس كل شيعي رافضيًا، فالزيدية مثلًا هم شيعة، لأنهم يقدّمون علي بن أبي طالب على جميع الصحابة، لكنهم لا يشتمون أبا بكر وعمر ولا يقولون بأن الإمامة هي بالنص الجليّ من الله ولهذا لا يمكن وصفهم بأنهم رافضة، أما الرافضة فهم يقولون بالنص على الإمام، ويتبرؤون من أبي بكر وعمر.
(316) الخلال، السنّة (1989)، مج 1، ص 493.

سيستمر هذا المزاج الحنبلي ضد الرافضة، وسيتصدّرون الاهتمام بنزاع الحنابلة معهم، وستتحوّل المعركة من بطون الكتب إلى الصراع المباشر على أرض الواقع، بسبب الظروف السياسية، وفي بغداد على الخصوص. فقد ذكر ابن كثير أن الرافضة بدؤوا يجتمعون في مسجد يسمى مسجد "براثا"، في بغداد، وأنهم كانوا يراسلون القرامطة، ويدعون إلى رجل اسمه محمد بن إسماعيل، يزعمون أنه المهدي، فهدم الخليفة مسجدهم[317]. ويبدأ الشيعة بالتمكّن في بلاد فارس، ويحصل معزّ الدولة أحمد بن بويه على اعتراف الخليفة العباسي الراضي بالله سنة 322هـ[318]. ثم سيصل سلطان البويهيين إلى بغداد سنة 334هـ[319].

تبرز في هذه المرحلة شخصية حنبلية شهيرة، هي شخصية الحسن بن خلف البربهاري، الذي كان له سيطرة كبيرة على العامّة ببغداد، حتى إنه قاد معارضة كبيرة حين أمر بعض القوّاد بلعن معاوية بن أبي سفيان على المنابر، فأمرت السلطات بالقبض عليه، ولكنه فرّ، وقبِض على جماعة من أصحابه فنُفُوا إلى البصرة[320].

وذكر التنوخي في كتابه **نشوار المحاضرة** أن الشيعة لم يكونوا يقدرون على زيارة قبر الحسين إلا وهم مستخفون، احترازًا من الحنابلة[321]. وكذلك ذكر أن الشيعة كانوا لا يستطيعون النياحة على الحسين خوفًا من الحنابلة. وأشار إلى أن البربهاري كان يدعو الحنابلة إلى البطش بإحدى النائحات[322]. ولإثارة البربهاري الشغب، في نظر السلطة، ولكونه كما يقول سبط ابن الجوزي "يجرّئ العوام على الخلفاء"[323]، بقي مختفيًا حتى مات سنة 329هـ[324]. بقيت حالة الجذب والشدّ بين الحنابلة والشيعة حتى بعد وفاة البربهاري، فقد ذكر الرحالة المؤرخ المقدسي الحنفي

(317) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 15، ص 18.
(318) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، ص 14-15.
(319) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 15، ص 166.
(320) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، تحقيق سيد كسروي حسن، ج 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 413.
(321) التنوخي، ج 2، ص 44.
(322) المرجع نفسه، ص 233.
(323) يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق عمار يحياوي، ج 17 (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، ص 183.
(324) المرجع نفسه.

(ت. تقريبًا 380هـ) صاحب كتاب **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** حين سرد أهم الطوائف في العراق، وقد رحل إليها، أن "ببغداد غالية يفرطون في حبّ معاوية، ومشبّهة وبربهاريّة"، ثم ذكر قصة له مع أحدهم أنه قال: "حدّثنا فلان عن فلان عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أن الله يدني معاوية يوم القيامة فيجلسه إلى جنبه، ويغلّفه بيده، ثم يجلوه على الخلق كالعروس"، فعارضه المقدسي وكذّبه، فحرّض الحنبلي الناس عليه وقال: "خذوا هذا الرافضيّ"[325].

وفي عهد البويهيين في العراق، الذي بدأ فعليًا سنة 334هـ، بدخول معز الدولة أحمد بن بويه بغداد، ومعه جيش جرّار، لتصبح بغداد تحت سيطرة الحكم البويهي على نحو مباشر، وبهذا صار النزاع بين السنّة والشيعة أشبه بـ"عادة سنوية"، ولا سيّما في المواسم الدينية كموسم "النياحة في عاشوراء"، وكموسم الفرح والسرور في "يوم الغدير"[326]، وخاصّةً عندما تبنّت ذلك الدولة البويهية الشيعية رسميًا، سنة 352هـ، بل أمرت به وحثت عليه[327]. وبهذا، مع أحداث سابقة لا يتسع المقام لذكر جميعها، تبدأ رحلة الصراع الفعلي على الأرض وليس مجرد الجدالات العقائدية في بطون الكتب[328]. ومن أجل هذه النزاعات والجدالات العقائدية،

---

(325) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر البناء الشامي المقدسي البشاري، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ط 3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991)، ص 126. وجاء في نسخة من مخطوطات الكتاب: "وحنابلة العراق غالية مشبّهة، يفرطون في حب معاوية، ويروون في ذلك أخبارًا منكرة، بخاصة البربهارية". ينظر: المرجع نفسه.

(326) يوم الغدير هو يوم عيد مستحدث عند الشيعة الاثني عشرية، وهو يتكرر في 18 ذو الحجة من كل عام.

(327) عن جعل النياحة في عاشوراء موسمًا سنويًا عامًا، بأمر رسمي، يقول ابن الأثير، في أحداث سنة 352هـ: "في هذه السنة عاشر المحرّم، أمر معزّ الدولة الناس أن يغلقوا دكاكينهم، ويبطّلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة [...] وأن يخرج النساء منشّرات الشعور، مسوّدات الوجوه، قد شققن ثيابهنّ، يدرن في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههنّ على الحسين بن عليّ، رضي اللّه عنهما، ففعل الناس ذلك، ولم يكن للسّنّة قدرة على المنع منه لكثرة الشيعة، ولأنّ السلطان معهم". ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، ص 245.

أما الاحتفال بيوم الغدير وجعله يوم عيد يتكرر كل سنة، فيقول ابن الأثير، في أحداث السنة ذاتها: "وفيها، في ثامن عشر ذي الحجّة، أمر معزّ الدولة بإظهار الزينة في البلد، وأشعلت النيران بمجلس الشّرطة، وأظهر الفرح، وفتحت الأسواق بالليل، كما ينفعل لليالي الأعياد [...] فرحًا بعيد الغدير، يعني غدير خم [...] وكان يومًا مشهودًا". المرجع نفسه.

(328) ذكر المؤرخون سلسلة من الفتن والاقتتالات الداخلية بين السنّة والشيعة في بغداد، تحرق فيها =

فضلًا عن الاقتتال الداخلي في بغداد بين بعض فئات الشيعة والسنّة، أصدر الخليفة العباسي القادر بالله، سنة 408هـ، متنًا عقائديًا يتفق فيه مع المذهب الحنبلي (فبغداد هي دار الحنابلة وعاصمتهم)، سمّي "الاعتقاد القادري"، ألزم به الناس، ومنع جميع المخالفين من المناظرات والجدالات، واستتاب كثيرًا من المخالفين لهذا الاعتقاد، وعاقب كثيرين بمختلف العقوبات[329] (وسيأتي في حينه أن ابن تيمية نفسه احتجّ بهذا الاعتقاد القادري على خصومه الأشعرية).

ويسجّل كتاب **طبقات الحنابلة** ما يعبّر عن موقف أصيل في مواجهة "الرافضة" حنبليًا، فمن ذلك مثلًا أن الحنبلي أبا حفص العكبري (ت. 339هـ) كان "لا يكلم من يكلم رافضيًا"[330]، فهو لا يهجر من يكلم رافضيًا فحسب، بل يهجر من يكلمّ إنسانًا يكلّم رافضيًا. كما كان العكبري المذكور نفسه يهجر من يبيع الكفن من أجل تكفين ميّت رافضيّ[331]، من شدّة المبالغة في عداوة "الرافضة".

كذلك حين كانت مدينة "حرّان" تحت حكم مسلم بن قريش العقيلي، وهو موصوف بأنه "رافضي"، أراد قاضيها الحنبلي أبو الفتح بن جبلة تسليمها لحاكم سنّي

= البيوت، ويقتل فيها الناس ويموتون، صحيح أنها لم تصل إلى أن تكون "حروبًا" أهلية، وأنها كانت اقتتالًا بين بعض أبناء الأحياء، وكانت أعدادهم بالعشرات، ولكنّها خُلّدت في التاريخ، وأعطيت أكبر بكثير من حجمها وصارت جزءًا من الذاكرة، وتُستحضَر في النزاع الشيعي – السنّي.

من ذلك، على سبيل المثال، فتنة جرت سنة 353هـ"فاقتتل الروافض وأهل السنّة اقتتالًا شديدًا ونهبت الأموال". ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 15، ص 264؛ وفي سنة 354هـ على إثر نياحة عاشوراء، كبس بعض أهل السنّة مسجد الشيعة الشهير بمسجد براثا فقتلوا بعض من كان فيه. المرجع نفسه، ص 269؛ وفي سنة 361هـ وقعت "فِتْنَةٌ شديدة بين الروافض وأهل السنّة، فأحرقت السنّة دور الروافض في الكرخ" (ص 333)؛ وتكررت الفتنة، في سنة 363هـ. (ص 344).

(329) نقل ابن الجوزي في تاريخه، أنه: "في سنة ثمان وأربعمئة استتاب القادر باللّه أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع، وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإيعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام". ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 15، ص 125-126.

(330) ابن أبي يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج 2، ص 56.

(331) المرجع نفسه، ص 57.

تركي، فغزاها مسلم بن قريش وقتل القاضي الحنبلي وولديه وجماعة من أصحابه الحنابلة، سنة 476هـ[332].

وفي إطار النزاع بين الحنابلة والرافضة يتسبب الوزير الإمامي ابن القصّاب في إهانة العالم الحنبلي المعروف ابن الجوزي، ومعاقبته بالنفي، بحجة أن ابن الجوزي من سلالة أبي بكر الصدّيق، وأنه ناصبيّ (أي يعادي آل البيت)[333].

ومع هذا، كان من الحنابلة من يبالغ في معاداة الرافضة إلى درجة الغلوّ المذموم، فمن أولئك مثلًا، محمد بن علي بن محمد الشهير بابن التلولي، الذي بلغت به عداوته للرافضة أن يروي حديثًا أن علي بن أبي طالب شرب الخمر، فعوقب بالنفي وبقي في السجن حتى مات سنة 610هـ[334].

لعل تلك الأمثلة المقتضبة تقدّم نموذجًا فريدًا من النزاع الإمامي - الحنبلي إلى حدود زمن ابن تيمية، الذي استمر فيه النزاع الرافضي - السنّي، عبر النزاع بين التتار والمماليك.

- **انتشار المذهب الإمامي**

منذ أواخر القرن الثالث الهجري، وأوائل القرن الرابع، بدأت تنشأ دول تتبنّى المذهب الشيعي على نحو رسميّ، سواء أكان زيديًا، أم إماميًا اثني عشريًا، أم إماميًا سبعيًا[335]. ويسجّل الذهبي، بتألّم، هذا الظهور بقوله: "ظهر هذا الوقت الرفض، وأبدى صفحته، وشمخ بأنفه، في مصر والشام والحجاز والغرب بالدولة العبيدية، وبالعراق والجزيرة والعجم ببني بويه"[336].

---

(332) ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 96-97.

(333) المرجع نفسه، ج 2، ص 439، ص 504.

(334) المرجع نفسه، ج 3، ص 147-149.

(335) الإمامية السبعية: أي القائلون بأن الله نص على الإمامة، ولكنهم يحصرون الأئمة المعصومين في سبعة أئمة وليس في اثني عشر إمامًا. نصير الدين محمد خواجة نصر الله الهندي، **السيوف المشرقة ومختصر الصواعق المحرقة**، اختصره محمود شكري الآلوسي، تحقيق مجيد الخليفة (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2008)، ص 260.

(336) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 15، ص 164.

كان ظهور هذه الدول، شأنها شأن غيرها، منوطًا بالقتال وانقسام المجتمع، وتهديد الآمنين، والإضرار بالعامّة، والخروج على الجماعة، يضاف إلى هذا ما يراه علماء أهل السنّة من خطر هذه الفرق على العقائد، مما تنضح به كتب العقائد والردود على مرّ التاريخ.

وكانت هذه الدول سببًا لانتشار التشيّع في المشرق العربي، وسببًا أيضًا في ازدياد العداوة والحذر عند علماء أهل السنّة، ولعل ما يمثّل حالة الحذر من التشيّع، منذ وقت مبكر، قول الشعبيّ: "ائتني بزيدي صغير أخرج لك منه رافضيًا كبيرًا، وائتني برافضي صغير أخرج لك منه زنديقًا كبيرًا"[337]. ومن العبارات اللافتة التي تبيّن أن "للرافضة" حضورًا واضحًا، في وقت مبكّر، قول الواقدي (ت. 207هـ) في كتابه **فتوح الشام**: "والله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ما اعتمدت في خبر هذه الفتوح إلا على الصدق، وما حدثت حديثه إلا على قاعدة الحق، لأثبت فضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهادهم حتى أرغم بذلك أهل الرفض الخارجين على أهل السنّة"[338]. لهذا كان علماء كل مذهب اعتقادي يوصّلون لعقوبة المبتدع والداعي إلى البدعة، كما يرونها، لئلا تتحوّل إلى مشروع سياسي على الأرض.

قامت عدة دول متشيّعة باختلاف المذاهب التفصيلية. ومن أبرز تلك الدول التي قامت على مبدأ شيعي زيدي يميل إلى الإمامية، دولة العُقيليين، ودولة الحمدانيين. لكنّ أبرز الدول الشيعية التي كان لها أثرها الكبير في نشر التشيع: دولة البويهيين. ولئن قيل إن البويهيين في الأصل زيدية، فإنهم، بحسب تعبير ابن الأثير، "كانوا [...] يغالون في التشيّع ويعتقدون أن العباسيين قد غصبوا الخلافة وأخذوها من مستحقيها"[339]. حتى إن السلطان البويهي الملقب بمعزّ الدولة كان قد استشار بعض معاونيه في إسقاط الخلافة العباسية وتسليم الأمر إلى الفاطميين[340] أو غيرهم من

(337) الذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 584.

(338) محمد بن عمر بن واقد الواقدي، **فتوح الشام**، ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 236.

(339) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، ص 160.

(340) ومثل هذه الأخبار، كانت سببًا أحيانًا في جعل الشيعة كلهم، بمختلف أطيافهم المعتدلة والمتشددة، محل ريبة وشك وحذر في نظر أهل السنّة.

آل البيت[341]. ويسجّل المؤرخون أن معزّ الدولة أطلق رجلًا من "الرافضة" ادّعى أن الله يحلّ فيه، وتبعه كثير من العامّة والجهلة، بعد أن سجِن بسبب إفساده للناس، وقد ذكر ابن كثير هذه القصّة وعقّب عليها بقوله: "وقد كان معزّ الدولة بن بويه يحب الرافضة، قبّحه الله"[342]. وفي عهد البويهيين صار النواح على الحسين، والطقوس والأعياد الاثنا عشرية الموسمية في كل عام، سنّة من السنن الدائمة، بأمر من السلطة، واستمرّت حتى يوم الناس هذا، وهكذا يكون أثر نشوء كيان سياسي في التاريخ. وقد اعتنى البويهيون بمشاهد آل البيت وعمروها[343]، وذكر الصولي أن "أمر الرفض قد أُعلِن ببغداد"[344]، وانتشر سبّ الصحابة ولعنهم، وكُتِب ذلك في مساجد بغداد، بأمر من السلطات[345]. كل تلك الأحداث يدلّ على حالة من الرغبة في نشر التشيع، رسميًا، في عهد البويهيين، الذين وصفهم ابن تغري بردي بأن كلًا منهم "رافضي خبيث"[346]. وهُم أظهروا ميولًا إمامية اثني عشرية أو "رافضية" واضحة، وفي عهدهم صدر أشهر كتاب معتمد في الحديث للشيعة الاثني عشرية، أعني كتاب **الكافي** للكليني، وفي عهدهم حظي الاثنا عشرية بحرّيّة غير مسبوقة في التأليف والتنظير، وبرز ابن بابويه القمّي، والمفيد، وأبو جعفر الطوسي، والشريف الرضي، والشريف المرتضى؛ أي إن المذهب الاثني عشري تكاملت نظريّته وتأصلت بوضوح في زمن البويهيين، وصارت لها قاعدة اجتماعية عريضة من الأتباع، حتى قال الذهبي إن أهل البدع بمختلف أطيافهم كان "لهم دولة وظهورٌ بالدولة البويهية"[347]، وإن الدولة المشار إليها كانت أرجاؤها طافحة ببدعة الرفض والاعتزال[348]، وإن الرفض انتشر شرقًا وغربًا[349]،

---

(341) المرجع نفسه.

(342) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 15، ص 208.

(343) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 16، ص 250.

(344) الصولي، ص 236.

(345) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، ص 239.

(346) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج 3 (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، [د. ت.])، ص 334.

(347) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 17، ص 558.

(348) المرجع نفسه، ج 15، ص 113؛ ج 17، ص 650.

(349) المرجع نفسه، ج 15، ص 117.

حتى دمشق المعروفة بالتسنّن انتشر فيها الرفض وظهر علانية[350]، بل في جميع الشام[351]، معللًا ذلك بأن الناس على دين الملوك[352]. وهكذا إذا قامت دولة ذات مذهب ديني، فستتضارب المصالح، ويعلو قوم على حساب آخرين، بناء على المذهب والطائفة، والمصالح المادية وغيرها.

وفي عهد البويهيين، استولى الفاطميون على بغداد، وخُطِف الخليفة العباسيّ أسيرًا، وزالت خلافة بني العباس مدّة سنة كاملة، حتى ظهر السلاجقة من أهل السنّة، واتخذوا مذهب الأشعرية أيديولوجيا ودعوة لهم، في مقابل التشيع والشيعة بجميع أصنافهم، وحرّروا بغداد، وأعادوا الخليفة إلى سدّة الحكم، وأنهوا عصر الدولة البويهية؛ لتبتدئ مرحلة جديدة ترفع شعار "الإحياء السنّي"، وتناوئ الفاطميين، وتقف في وجه المذاهب المخالفة لـ"أهل السنّة"[353]. لكنّ هذا لا يعني انتهاء التشيّع الذي انتشر وساد وشاع وتمكّن. وفي بغداد، كما يقول ابن خلدون، بقيت الفتن متصلة بين السنّة والشيعة حتى أقبل التتار من المشرق وقضوا تمامًا على الخلافة العباسية[354]، وقد حمّل أهل السنّة الوزير ابن العلقمي الشيعي الاثني عشري مسؤوليّة هذا السقوط[355]، كما حمّل بعضهم العالِم والفيلسوف الإمامي نصير الدين الطوسي مسؤولية التنظير لدولة التتار[356]، أما ابن العلقمي فذكر المؤرخون السنّيّون أن ممالأته للتتار كانت انتقامًا من أهل السنّة الذين كانوا في صراع دائم مع "الرافضة"

(350) المرجع نفسه، ص 131.

(351) المرجع نفسه، ج 17، ص 507.

(352) المرجع نفسه.

(353) ينظر: ابن العمراني، ص 193-196؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 16، ص 29-59.

(354) ابن خلدون، ج 3، ص 662.

(355) ينظر: قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (654-686هـ)، عناية وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، ج 1، ط 2 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992)، ص 86، 89-90؛ أبو الفداء إسماعيل بن علي، **المختصر في أخبار البشر**، ج 3 (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، [د. ت.])، ص 193-194؛ الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 3، ص 277-278، 284؛ زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 168؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 358.

(356) نقل هذا ابن كثير ولم يصرّح باسم قائله، ولكنه ضعّف هذا القول في: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 514، وعلق قائلًا: "وعندي أن هذا لا يصدر من فاضل ولا عاقل"، لكنّ ابن تيمية يرى أن نصير الدين الطوسي معاون لهؤلاء الذين "عاونوا التتر على قتال المسلمين". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مسألة في الكنائس**، تحقيق علي الشبل (الرياض: مكتبة العبيكان، 1995)، ص 113.

في بغداد[357]، هذا الصراع المتجدد الذي استمرّ حتى دخول هولاكو بغداد، وأسقط خلافة بني العباس. ومع هذا، بقي المذهب الشيعي الاثنا عشري حاضرًا وقويًا، حتى دان به التتار أنفسهم، بعد أن كانوا وثنيين، في زمن ابن تيمية، ودفعه هذا إلى أن يكتب في الردّ على الشيخ الشيعي الاثني عشري صفيّ الدين الحلّي، وعلى الشيعة الاثني عشرية عمومًا، كتابه **منهاج السنة**، إضافة إلى غزوات التتار الذين واطأهم الكسروانيون الذين كانوا إمامية وباطنية ونصيرية ودروزًا.

ج- أهم اعتقادات الاثني عشرية التي خالفهم فيها ابن تيمية

أشرنا غير مرة إلى أن ابن تيمية كتب كتابًا كبيرًا للرد على الشيعة الاثني عشرية هو كتابه الشهير **منهاج السنّة**. وهو في مجلدات ضخمة، غير أن المقام لا يتسع إلا لبيان أهم الاعتقادات الاثني عشرية التي وقف منها موقف المخالف، وردّ عليها طويلًا في كتابه المشار إليه، ولن نخوض في موقف الاثني عشرية من الصحابة، وموقف ابن تيمية، بل موقف أهل السنّة جميعًا، حتى المعتزلة، من ذلك، لكن نذكر بعض الاعتقادات، ومن أهمها:

- **موافقتهم للمعتزلة في التوحيد**

كان مما أخذه ابن تيمية على الاثني عشرية في التوحيد موافقتهم للمعتزلة. ويقوم مذهب المعتزلة في التوحيد على نفي الصفات عن الله[358]، ويدخل في ذلك قولهم بخلق القرآن، وأن الله لا يُرَى في الآخرة. وفي هذا يقول: "وهم يدخلون في التوحيد نفي الصفات[359] والقول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة"[360].

(357) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (654-686هـ)، ج 1، ص 86؛ أبو الفداء إسماعيل بن علي، ج 3، ص 193.

(358) أشار عبد الحكيم أجهر إلى مخالفة ابن تيمية للمعتزلة والأشعرية في صفات الله في:
A. Hakim Ajhar, "The Forgotten Rational Thinking in the Ḥanbalite Thought with Special Reference to Ibn Taymiyya," *Journal of Arabic and Islamic Studies* (JAIS), no. 14 (2014), pp. 145-146.

(359) يرى المعتزلة أن الله تعالى ذات مجرّدة، لا تقوم بها معانٍ زائدة عليها، وهي التي يسميها خصومهم "الصفات"؛ فهو قادر لا بقدرة، وعليم لا بعلم، وحي لا بحياة، وهكذا، وأن ما نطلقه على الله من صفات كقولنا: قدير، وعليم، وحيّ، فليس هو إلا ألفاظ وتعبيرات نطلقها على ذاته التي هي واحدة وحدة مطلقة مجرّدة من معانٍ تقوم بذاته. ينظر: قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الأسدابادي، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط 3 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996)، ص 182-183.

(360) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 99.

وابن تيمية، على نقيض المعتزلة، يوجب أن تثبت الصفات لله، ويؤكد أن القرآن غير مخلوق، وأن الله يراه المؤمنون في الآخرة. فيقرر أن "الواحد" الذي يريده نفاة الصفات "من أنه ذات مجردة عن الصفات، فهذا الواحد لا حقيقة له في الخارج، ويمتنع وجود حي عليم قدير لا حياة له ولا علم ولا قدرة"[361]. أما القرآن فيحتج ابن تيمية بأن "أهل السنّة والجماعة؛ أهل الحديث ومن انتسب إلى السنّة والجماعة من أهل التفسير والحديث والفقه والتصوف كالأئمة الأربعة وأئمة أتباعهم والطوائف المنتسبين إلى الجماعة [...] يقولون: إن كلام الله غير مخلوق"[362]. وكذا في رؤية الله، ينقل ابن تيمية أن الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام المعروفين بالإمامة في الدين "متفقون على إثبات الرؤية لله تعالى، والأحاديث متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بحديثه"[363].

- **موافقتهم للمعتزلة في القدر**

الأصل الثاني من أصول المعتزلة العقائدية ما يسمّى "العدل"، ومن مقتضياته عندهم أن الله لا يخلق أفعال العباد، وأن العباد هم الموجِدون لأفعالهم على الحقيقة[364].

لكن ابن تيمية يخالفهم في هذا، ويشير إلى موافقة الاثني عشرية للمعتزلة في هذا الاعتقاد، وأن الاثني عشرية "يدخلون في العدل التكذيب بالقدر، وأن الله لا يقدر على أن يهدي من يشاء، ولا يقدر أن يضل من يشاء، وأنه قد يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء"[365]. بخلاف أهل السنّة فإنهم "يؤمنون بالقدر، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن الهدى بفضل منه"[366]، وأن أهل السنّة، أيضًا، يقولون بأن الله: "خالق أفعال العباد"، وأن الله "خالق العبد وجميع ما يقوم به من أرادته وقدرته وحركاته وغير ذلك"[367].

---

(361) المرجع نفسه، ج 2، ص 134.
(362) المرجع نفسه، ص 363.
(363) المرجع نفسه، ص 316.
(364) القاضي عبد الجبار، ص 304.
(365) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 99.
(366) المرجع نفسه، ج 1، ص 454.
(367) المرجع نفسه، ج 2، ص 295.

• **عقيدتهم في الإمامة**

سبقت الإشارة إلى العقيدة التي تجمع الإماميّة جميعًا، سواء أكانوا يقولون بإمامة اثني عشر إمامًا، أم سبعة، أو غير ذلك. وأن من أصولهم اعتقاد أن الإمام يكون إمامًا بالنص عليه من الله أو من النبي، وليس هو باختيار الأمّة والشورى.

وابن تيمية، كسائر أهل السنّة أجمعين بل المعتزلة أيضًا، يخالف الشيعة الاثني عشرية بل الإمامية كلهم في هذا الاعتقاد، ويردّ عليهم بأن "النص على عليّ[368] ليس في شيء من كتب أهل الحديث المعتمدة، وأجمع أهل الحديث على بطلانه"[369]. وأن الإمامة، في مذهب أهل السنّة، "تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة عليها، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعةً حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا"[370].

ثالثًا: موقف ابن تيمية من المختلف الديني القريب

لعل العرض التاريخي الذي قدّمتُه، في الفصل الأول، وفي هذا الفصل أيضًا، يضع ابن تيمية في سياقه التاريخي عامًا وخاصًا، من أجل فهم دوافعه في إطلاق أحكامه على المختلفين معه دينيًا، في مجتمع معيّن، وظروف سياسية واجتماعية ودينية محدّدة. في إطار تلك السياقات التاريخية، ألخّص موقف ابن تيمية في قواعد منهجية قرَّرَها، وأسسٍ بيَّنها وأوضحها واستدل عليها. وأرى أن بيان تلك الأسس والقواعد أجدى وأنفع من الاجتزاء المخلّ، والاقتطاع الذي يخفي الحقيقة أكثر مما يبيّنها، بعيدًا من موقف المحاربين له وموقف المناصرين. وسأحرص على نقل كلامه كما هو ما استطعت إلى ذلك سبيلًا.

وربما من المهم هنا الإشارة إلى أن ابن تيمية "وسّع" القول كثيرًا في آداب الاختلاف، ومنهجه، وأخلاقه على نحو لافت، بل مثير، مما يندر، بل يكاد ينعدم، وجود مثله لدى مؤلِّف آخر. ولعل السبب في ذلك تعرضه للاضطهاد والحبس.

---

(368) يعني علي بن أبي طالب.

(369) المرجع نفسه، ج 8، ص 362.

(370) المرجع نفسه، ج 1، ص 527.

1. منهج ابن تيمية النظري في التعامل مع المختلف القريب

أ- القاعدة الأولى: الحرص على جمع المسلمين والتأليف بينهم

- **الائتلاف والاتفاق مطلب شرعي، والفرقة والشقاق من المنكرات**

لابن تيمية في مؤلفاته نصوص كثيرة يحث فيها على اتحاد المسلمين ويذم تفرقهم، ويتأسف على أحوالهم من الفرقة والتنازع، فقد يكون الاختلاف العقائدي سببًا للاختلاف المذموم والتفرق والفتن، حين لا يحسن الناس تفهّم ذلك.

ومن أجل هذا يؤكد، في أكثر من مناسبة، أن الله يأمر بالاتفاق والائتلاف وينهى عن الفرقة والاختلاف[371]، ويرى أن "من القواعد العظيمة التي هي من جماع الدين: تأليف القلوب واجتماع الكلمة وصلاح ذات البين"، وأن هذا الأصل هو من شيمة "أهل الجماعة"، وأما من خالف هذه القاعدة فهم "أهل الفرقة"[372]. كما يرى أن من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: الأمر بالائتلاف والنهي عن التفرق[373]. ويرى ابن تيمية أن المسلم عليه أن يلتزم بأربعة أصول "الإيمان بالله، وباليوم الآخر، والعمل الصالح [...] والشرع ما جاءت به الرسل وهو الأصل الرابع"، وتلك الأصول هي "الموجبة للسعادة في كل ملّة"، منبهًا إلى أن "هذه الأصول الأربعة متلازمة"، و"أن التفرق في ذلك بالأمر في بعضه والنهي عن بعض هو من التفرق والاختلاف الذي ذمّه الكتاب والسنّة من المختلفين"[374].

وفي كتابه الشهير **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، مثلًا، يذكر أن من سبيل أصحاب الجحيم التفرّق في الدين، أو في الدين والدنيا معًا، وأن هذا التفرق قد "يؤول إلى الدماء"[375]، فالخلاف والتفرق في الدين قد يؤديان إلى

---

(371) ينظر مثلًا: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ط 3 (لاهور: مطبعة معارف لاهور، 1976)، ص 334؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 107؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 285، وغيرها كثير.

(372) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 51.

(373) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 2، ص 210.

(374) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **قاعدة في المحبة**، تحقيق محمد رشاد سالم (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.])، ص 42.

(375) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ج 1، ط 2 (الرياض: دار إشبيليا، 1998)، ص 138-139.

إسالة الدماء المعصومة بغير وجه حق، ومن المعلوم بداهةً في الإسلام أن القتل بغير حق من أكبر الكبائر. وقد استدلّ ابن تيمية على تحريم تفرق المسلمين، بالآيات والأحاديث[376].

ومن هنا كان ابن تيمية يؤصّل لمسألة العودة إلى "إجماع المسلمين"، فيؤكد بالقول: "المسلمون: سنيهم وبدعيّهم متفقون على وجوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ومتفقون على وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، ومتفقون على أن من أطاع الله ورسوله فإنه يدخل الجنة؛ ولا يعذب، وعلى أن من لم يؤمن بأن محمدًا رسول الله [...] فهو كافر، وأمثال هذه الأمور التي هي أصول الدين وقواعد الإيمان التي اتفق عليها المنتسبون إلى الإسلام والإيمان". فتلك إذًا هي أصول الدين التي يتفق عليها جميع المسلمين سنيّهم وبدعيّهم، بلا مثنوية، وهذا هو معنى "أصول الدين" عند ابن تيمية. ولهذا يؤكد أن "تنازعهم بعد هذا في بعض أحكام الوعيد أو بعض معاني بعض الأسماء، أمرٌ خفيفٌ بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه، مع أن المخالفين للحق البين من الكتاب والسنّة هم عند جمهور الأمة معروفون بالبدعة؛ مشهود عليهم بالضلالة؛ ليس لهم في الأمة لسان صدق ولا قبول عام كالخوارج والروافض والقدرية ونحوهم"[377].

ويؤكد ابن تيمية أن "جميع أهل الصلاة"، ينطبق عليهم أنهم "مؤمنون"، إلا من أضمر في قلبه الكفر بالرسول وتكذيبه. فيقول: "كل من أقر بالله فعنده من الإيمان بحسب ذلك، ثم من لم تقم عليه الحجة بما جاءت به الأخبار لم يكفر بجحده، وهذا يبين أن عامة أهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله، وإن اختلفت اعتقاداتهم في معبودهم وصفاته، إلا من كان منافقًا يظهر الإيمان بلسانه ويبطن الكفر بالرسول، فهذا ليس بمؤمن. وكل من أظهر الإسلام ولم يكن منافقًا فهو مؤمن؛ له من الإيمان بحسب ما أوتيه من ذلك، وهو ممن يخرج من النار ولو كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، ويدخل في هذا جميع المتنازعين في الصفات والقدر على اختلاف عقائدهم". ثم يبين ابن تيمية أن العلم الكامل والمعرفة التامة بالله ورسوله أمران متعذران. ولكن يتفاوت الناس في المعرفة كل بحسب قدرته، فيقول: "ولو كان

(376) المرجع نفسه، ص 143.

(377) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 357.

لا يدخل الجنة إلا من يعرف الله كما يعرفه نبيه [...] لم تدخل أمته الجنة؛ فإنهم أو أكثرهم لا يستطيعون هذه المعرفة؛ بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة بحسب إيمانهم ومعرفتهم. وإذا كان الرجل قد حصل له إيمان يعرف الله به وأتى آخر بأكثر من ذلك عجز عنه، لم يحمل ما لا يطيق. وإن كان يحصل له بذلك فتنة لم يحدَّث بحديث يكون له فيه فتنة. فهذا أصل عظيم في تعليم الناس ومخاطبتهم بالخطاب العام بالنصوص التي اشتركوا في سماعها: كالقرآن والحديث المشهور وهم مختلفون في معنى ذلك"[378].

هذه تأصيلاتُه المنهجية، هناك ما أجمع عليه المسلمون باختلاف طوائفهم، سنيّهم وبدعيّهم، وهذا هو أصول الدين المتفق عليها بين الجميع. أما التفصيلات العقائدية التي اختلفوا فيها فأمرها "خفيفٌ" [كذا] مقارنةً بما اتفقوا عليه، على الرغم من كون المخالف فيها مبتدعًا ضالًا. وكل من "أظهر الإسلام" [كذا]، ولم يكن منافقًا (أي يبطن الكفر بالرسول)؛ فهو مؤمن، إلى آخر ما قاله.

لكن كيف تعامل ابن تيمية مع تلك الأمور التي اختلف فيها المسلمون (ومنهم طوائف المبتدعة)، مما عدّه "خفيفًا"؟ سيأتي الحديث عنه في موضعه.

- **أنواع الاختلاف في نظر ابن تيمية**

في الحديث عن طبيعة "الاختلاف" بين طوائف الأمة، والتمييز بين الممدوح منه والمذموم؛ يقسم ابن تيمية الاختلاف إلى قسمين: اختلاف تنوع، واختلاف تضاد. أما اختلاف التنوّع فهو مثل اختلاف القراءات القرآنية المتواترة، واختلاف صيغة الأذان بين المذاهب، والاختلاف في الألفاظ في التعبير عن معنى واحد، والاختلاف في شيئين كلاهما جائز لكن يفضل بعض الناس شيئًا لا يفضّله الآخر، مثلًا، وغير ذلك. لكنّ بعض المختلفين يسيئون، بسبب الجهل أو الظلم، فيتخذ هذا الاختلاف سببًا للخصومات والاقتتال. وابن تيمية ينكر التعامل مع الاختلاف بهذه الطريقة[379]. والمقصود بالاختلاف المذموم عنده هو عدم التزام "أخلاق الاختلاف"، بلغتنا العصرية.

---

(378) المرجع نفسه، ج 5، ص 254.

(379) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 149-150.

أما القسم الثاني فهو اختلاف التضاد، ويكون في أصول الدين وفي فروعه، بحيث لا بدّ أن يكون أحد المختلفين مخطئًا والآخر مصيبًا، وقد يكون مع المخطئ شيء من الحق يختلط بالباطل، فيردّ من يخالفُه الحقَّ الذي معه، حتى يقع، هو نفسه، في الباطل بسبب ذلك[380]. هذا النوع من الاختلاف الذي لا يعترف فيه المختلفون بما لدى كل منهم من الحق، أو الاختلاف الذي يقبل التنوّع ويسوع فيه الاجتهاد، ومع هذا تأبى نفوس الناس فيه إلا الاقتتال واللمز والهمز وسوء الأخلاق، هو من الاختلاف المذموم؛ الاختلاف الذي به "جحد كل واحد من المختلفين ما مع الآخر من الحق"[381]. ويلحظ ابن تيمية أن "أكثر اختلاف الأمة" هو من هذا الاختلاف "المذموم"[382].

والذي يستفاد من كلامه هنا أنه لا أحد من المختلفين على الباطل من جميع الوجوه، فقد "يكون كل واحد من المختلفين مصيبًا فيما يثبته، أو في بعضه، مخطئًا في نفي ما عليه الآخر"[383].

والمفهوم من هذا أن ابن تيمية يقصد أن أهل القبلة من سائر الطوائف يختلفون فيما بينهم في أصول الدين وفروعه، لكن هل هم مختلفون في كل شيء وليس عند أحدهم ولو ذرّة من الصواب والحق؟ فالاثنا عشرية من الشيعة، مثلًا، لديهم أشياء هي حق وصواب كما أن عندهم ما يخالفه أهل السنّة، وكذلك الطوائف المنتسبون إلى أهل السنّة عندهم أو عند بعضهم شيء من الخطأ كذلك، والواجب بين المختلِفين، من سائر الطوائف، اعتراف كل منهم بالحق الذي عند الآخر، وليس تسليط الضوء على مواطن الاختلاف من دون الاعتراف بالصواب. بل إن ابن تيمية يوجب الإقرار بالحق الذي عند المختلف إيجابًا، فيقول: "إذا كان كل منهما يدفع ما يقوله الآخر من الحق، فإذا كان أحدهما يثبت حقًا، والآخر ينفي باطلًا؛ كان على كل منهما أن يوافق الآخر، وإذا اختلفا كان جميعًا مذمومين، وهذا من الاختلاف الذي ذمّه الله تعالى في كتابه"[384]،

(380) المرجع نفسه، ص 151.
(381) المرجع نفسه، ص 143.
(382) المرجع نفسه، ص 145.
(383) المرجع نفسه.
(384) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق يحيى محمد الهنيدي [وآخرون]، ج 4 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، ص 295.

وبلغة أوضح يقول ابن تيمية: "والمختلفون الذين ذمّهم الله هم المختلفون في الحق، بأن ينكر هؤلاء الحق الذي مع هؤلاء أو بالعكس، فإن الواجب هو الإيمان بجميع الحق المنزّل"[385]. أو بأن "تؤمن طائفة ببعض الحق وتكفر بما عند الأخرى من الحق، وتزيد في الحق باطلًا"[386]. وقوله: "تزيد في الحق باطلًا"، يعود إلى النزاهة والأمانة في حكاية مذهب الخصوم، وما قد يقع من التشنيع غير الصادق على مذهب الخصم بسوء حكايته، أو بإضافة ما لا يريده الخصم، أو ربما بتشويه ما عنده من الحق.

- **أسباب التفرق والاختلاف في فكر ابن تيمية**

وقد ألقى ابن تيمية الضوء على أسباب هذا التفرق المذموم، فمن ذلك كون الاختلاف ليس دائمًا بسبب طلب الحق، فكثيرًا ما يكون الاختلاف بسبب "فساد النيّة، لما في النفوس من البغي والحسد، وإرادة العلوّ في الأرض"، بحيث يحب أحدهم أن يخالف الآخر "ليتميّز عليه، أو يحب قول من يوافقه في نسب أو مذهب أو بلد أو صداقة"[387]. وقد يكون سبب الاختلاف هو "جهل المختلفين بحقيقة الأمر الذي يتنازعان فيه، أو الجهل بالدليل الذي يرشد به أحدهما الآخر"[388].

ومن أسباب الاختلاف والتفرق المذمومَين البغي والظلم؛ ففي إطار شرحه للآية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ (آل عمران: 19)، يبيّن ابن تيمية أن الذين اختلفوا من أهل الكتاب بعد ما جاءهم الحق من ربهم إنما هو البغي[389]. وذلك "أن اليهود يغلب عليهم الاستكبار والقسوة فهم يعرفون الحق ولا يتبعونه"، ليستنتج أن من فسد من أهل العلم من المسلمين فيه شبه من اليهود في هذه الخصلة[390].

يضاف إلى الأسباب السابقة مما نصّ عليه ابن تيمية التعصب، واحتكار الحق والإيمان، فبعض الطوائف لا ترى أحدًا على الحق إلا نفسها، ولا تسمع من أحد

(385) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 6.
(386) المرجع نفسه، ج 16، ص 515.
(387) المرجع نفسه، ج 1، ص 148.
(388) المرجع نفسه.
(389) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 3، ص 295.
(390) المرجع نفسه، ص 295.

ينتمي إلى غير طائفتها، وقد ظهر التعصب، بحسب رأي ابن تيمية، في بعض طوائف الإسلام التي ترى نفسها وحدها على الحق، وترى غيرها من عموم المسلمين على الباطل، كالخوارج، والمعتزلة، والروافض، بحسب تعبيره، فيقول عن تلك الطوائف وأشباهها: "وهؤلاء الذين يدّعون الإيمان لأنفسهم دون أهل السنّة والجماعة من المسلمين، كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة لهم نصيب من قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى، تِلْكَ أَمَانِيُّهُم قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُم إِنْ كُنتُم صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 111)"[391].

ولعله إنما يقصد عامّة المتطرفين من تلك الطوائف ممن يدّعي أنه على الحق مطلقًا، وأن كل من خالفه فهو ليس على الحق بالكلية، وقد يقع هذا حتى من بعض المنتمين إلى أهل السنّة، وليست هذه الخصلة خاصة بطوائف معيّنة، لكن من المعلوم أن بعض الطوائف أكثر تشددًا في أصولها من طوائف أخرى، والعبرة إنما هي بهذا الاعتقاد الذي ينفي عن غيره أي نقطة التقاء في الصواب والحق، سواء أكان من يعتقده سنيًا أم شيعيًا أم غير ذلك.

ومن لوازم التعصّب، في نظر ابن تيمية، إقامة الولاء والبراء على بعض المسائل الاجتهادية التي يسوغ فيها الاختلاف، كالمسائل الفقهية التي اختلف فيها أهل المذاهب، مما يسوغ فيه الاختلاف، فهؤلاء، قال عنهم: "وأما من بلغ به الحال إلى الاختلاف والتفرق، حتى يوالي ويعادي ويقاتل على مثل هذا ونحوه مما سوغه الله تعالى [...] فهؤلاء من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا"[392].

وكذلك من لوازم التعصّب، في نظره، مما يسبب التفرق والاختلاف المذمومين، الموالاة والمعاداة على شخص أو جماعة، مهما يكن، غير النبي الكريم "فمن جعل شخصًا من الأشخاص غير رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أحبه ووافقه كان من أهل السنّة والجماعة، ومن خالفه كان من أهل البدعة والفرقة - كما يوجد ذلك في الطوائف من أتباع أئمة في الكلام في الدين وغير ذلك - كان من أهل البدع والضلال والتفرق"، ويستطرد بأن "أحق الناس بأن تكون

(391) المرجع نفسه، ج 4، ص 210.

(392) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 42.

هي الفرقة الناجية؛ أهل الحديث والسنّة" وهم "الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله"[393].

ويرى ابن تيمية أن اختراع قول من الأقوال لم يرد في الكتاب والسنّة ثم الموالاة والمعاداة على هذا القول المخترع، من أسباب التفرق المذموم[394]، وكذا الموالاة والمعاداة على المذاهب - كمذاهب أهل السنّة الأربعة - والبلدان وغيرها[395].

فكثير من الناس يجعل محبة إنسان لشيخ من الشيوخ أو عالم من العلماء أو حتى جماعة من الجماعات أو قول من الأقوال الاجتهادية، مقياس كونه منتميًا إلى أهل السنّة أو خارجًا عنها؛ فيبين ابن تيمية أن هذا نفسه، حتى لو صدر ممن ينتسب إلى أهل السنّة، هو على التحقيق، من البدعة والفرقة والضلال.

ومن أسباب التفرق والاختلاف في الأمة، في نظر ابن تيمية، عدم تحديد دلالات الألفاظ، واختلاف الناس حولها، حتى أدّى هذا إلى أن صاروا "مختلفين في الكتاب والسنّة، وكفّر بعضهم بعضًا وقاتل بعضهم بعضًا"[396].

كما أن من الأسباب تمسّك كل فريق ببعض من الحق دون بعض، في المسائل التي تنازع فيها أهل القبلة، كمسألة الإيمان مثلًا، فيقع بهذا "بين الأمّة من التكفير والتلاعن ما يفرح به الشيطان ويغضب له الرحمن، ويدخل به من فعل ذلك فيما نهى الله عنه من التفرق والاختلاف ويخرج عما أمر به من الاجتماع والائتلاف"[397].

ويضاف إلى ما سبق تعليق الدين باجتهادات تقبل وجهات النظر، فـ"إن تعليق الدين بذلك يفضي إلى تنازع الأمة واختلافها في دينها"[398].

وكذا يسبب التفرق والاختلاف في الأمة إدخال العوامّ في دقائق علم الكلام وتفصيلاته، وهم لا يستوعبون هذه الدقائق والتفصيلات فـ"يوقع بينهم الفرقة

(393) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 347.
(394) المرجع نفسه، ص 349.
(395) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 1، ص 387.
(396) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 169.
(397) المرجع نفسه، ج 12، ص 431.
(398) المرجع نفسه، ج 22، ص 214.

والاختلاف"[399]، ويدخل في الأسباب كذلك "التكلم بغير علم"[400]، و"اتباع الظن وما تهوى الأنفس [...] حتى يصير في كثير من المتفقهة والمتعبدة من الأهواء من جنس ما في أهل الأهواء الخارجين عن السنّة والجماعة"[401]، بحسب تعبيره. وكذا الجدال بالباطل، "وقد كره النبي صلى الله عليه وسلم من المجادلة ما يفضي إلى الاختلاف والتفرق"[402]. كما يدخل في أسباب التفرق محاولة "الحاكم"، فضلًا عن غيره، إلزام الناس برأيه الفقهي[403].

- **مآلات التفرق المذموم**

يربط ابن تيمية الاختلاف والتفرق المذمومين بمآلات تؤثر في عموم الأمة، بل تبعد المؤمنين عن طريق الهداية، وتسلك بهم سبل الضلال.

فهو يرى أن التفرق والاختلاف يوجبان الشرك، ويقدحان في كمال التوحيد، لأن هذا التفرق من شيمة المشركين ﴿منِيبِين إِليهِ واتقوه وأَقِيموا الصلاة ولا تكونوا مِن المشرِكِين﴾ ﴿مِن الذِين فرقوا دِينهم وكانوا شِيعًا كل حِزب بِما لديهِم فرِحون﴾[404] (الروم: 31-32). ولهذا فـ"أهل التفرق والاختلاف ليسوا على الحنيفية المحضة"[405]، أي إنهم مسلمون لكن إسلامهم فيه نقص، كما أن التفرق في الدين يسبب "من الشر والفساد وتعطيل الأحكام ما يعلمه من يكون من أهل العلم العارفين بما جاء في النصوص من فضل الجماعة والإسلام"[406]، بحسب تعبيره. ومن المآلات المحذورة للاختلاف المفضي إلى النزاع والتقاتل في الدين، تسليط الأعداء على الأمة، ويضرب ابن تيمية المثل ببلاد الشرق، بحسب تعبيره، وهو يقصد العراق وما تلاها شرقًا، فيقول: "وبلاد الشرق من أسباب تسليط الله التتر عليها، كثرةُ

(399) المرجع نفسه، ج 12، ص 237.
(400) المرجع نفسه، ج 20، ص 292.
(401) المرجع نفسه، ج 22، ص 357.
(402) المرجع نفسه، ج 24، ص 171.
(403) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 5، ص 556.
(404) ابن تيمية، **الإخنائية**، ص 402.
(405) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 265.
(406) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **رأس الحسين**، تحقيق السيد الجميلي، ط 2 (بيروت: دار الريان للتراث، 1988)، ص 205.

التفرق والفتن بينهم في المذاهب وغيرها، حتى تجد المنتسب إلى الشافعي يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أبي حنيفة يتعصب لمذهبه على مذهب الشافعي وغيره حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أحمد يتعصب لمذهبه على مذهب هذا أو هذا. وفي المغرب تجد المنتسب إلى مالك يتعصب لمذهبه على هذا أو هذا. وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي نهى الله ورسوله عنه"[407]. فالاقتتال بين المختلفين باب للفساد[408]، وسبب للهلاك في هذه الأمة، لأنه كان سببًا في هلاك الأمم السابقة، فاختلاف المسلمين في الكتاب - أي القرآن وتأويله - على طريقة من سبقهم من الأمم في التنازع والتناحر قد يؤدي إلى الهلاك "وذلك يوجب مجانبة طريقهم"[409].

- **اقتراحات ابن تيمية للجمع بين طوائف الأمة**

يرى ابن تيمية أن النهج الحق للنجاة من التنازع والاختلاف هو منهج "الاعتدال"، فإن التفرق المذموم يحصل بالانحراف عن الاعتدال إما بزيادة في نفي ما نفاه الله وإما بزيادة في إثبات ما أثبته الله، أو بنفي ما أثبته الله، وإثبات ما نفاه الله[410]. ويدخل الاعتدال في الرد والإنكار على المختلِف، فقد انتقد ابنُ تيمية العالِمَ الحنبليّ أبا إسماعيل الهروي أنه "غلا" وتجاوز حدّ الاعتدال في ردّه على "الجهمية"، حتى غلا في إثبات الصفات لله، أي إنه، بسبب الغلوّ وتجاوز الحدّ في الإنكار على من يؤول الصفات وما يسمّى "المعطِّلة"، قارب التشبيه[411].

ولئن رُويت عن النبي أحاديث تفيد أن هذه الأمة ستختلف من بعده، وتفترق، وأن هذا الاختلاف لا بد أن يقع بوصفه قدرًا من أقدار الله، فإن ابن تيمية يفهم من

(407) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 109.

(408) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 22، ص 360.

(409) المرجع نفسه، ج 1، ص 146.

(410) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 3.

(411) وفي هذا يقول ابن تيمية: "وشيخ الإسلام [وهو لقب أبي إسماعيل الأنصاري الهروي]، وإن كان - رحمه الله - من أشد الناس مباينةً للجهمية في الصفات، وقد صنف كتابه **الفاروق في الفَرْق بين المثبتة والمعطلة**، وصنف كتاب **تكفير الجهمية**، وصنف كتاب **ذم الكلام وأهله**، وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو في الإثبات للصفات". ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 358.

تلك الأحاديث أنها تحذير من النبي لأمته "لينجو منه من شاء الله له السلامة"[412]. ويقترح الشيخ حلًا يقتضي الائتلاف بين المسلمين وهو التمسك بالإجماع، فإن الله لا يجمع الأمة على ضلالة[413].

ب- القاعدة الثانية: وجوب العدل في الحكم على المختلف القريب والتعامل معه[414]

- **وجوب إقامة العدل في الأمور كلها**

يؤكد ابن تيمية في تأصيلاته النظرية أن "العدل مأمور به في جميع الأعمال، والظلم منهي عنه نهيًا مطلقًا"[415]. وهذا بطبيعة الحال يشمل التعامل مع المختلف دينيًا وغير ذلك، كما يؤكد أن الشريعة التي هي أفضل الشرائع والمناهج جاءت بتحقيق هذا كله وتكميله "فأوجب الله العدل لكل أحد على كل أحد في كل حال"[416]. وإذا كان الدين هو المرجع الأوّل للمسلم في كل شؤونه، ومنها التعامل مع المختلفين معه دينيًا، فالدين كله "مداره على العدل والقسط"[417]. وإذا كان المتصف بالعدل في كل أموره يسمّى في اللغة العربية "عدلًا"، فالرجل "العدل معه من الدين ما يمنعه من الكذب"[418]. ومن ذلك، بالطبع، حكاية مذاهب المختلفين.

- **من آثار البغي والإخلال بالإنصاف والعدل مع المختلِف**

يفرّق ابن تيمية بين التفرّق في "الاجتهاد" العلميّ، وهو أمر طبيعي، وبين التفرّق الذي هو اقتتال وفتنة وعداوات. فالأوّل هو التفرّق العلميّ الناتج من نظر وعلم ولا يُقصَد به البغي، أما الثاني فهو نتاج للبغي الذي هو إما ترك واجب، وإما

---

(412) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 143.

(413) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 22، ص 360.

(414) أنبّه إلى أن هذه القاعدة تشمل المختلف القريب والبعيد، وهي أصل مع الجميع، فلا داعي لتكرارها في الفصل المخصص للمختلف البعيد.

(415) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 425.

(416) المرجع نفسه.

(417) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 5، ص 403.

(418) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **المستدرك على مجموع الفتاوى**، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ج 5 (الرياض: نيشرة المحقق، 1997)، ص 218.

تجاوزٌ للحدّ[419]، أي حدّ العدل. ولذلك جاء في القرآن أنه ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ﴾ (المائدة: 14)، ومن هنا يرى ابن تيمية، متأسفًا، أن هذا أيضًا حاصل في طوائف أهل القبلة؛ إذ نسوا بعض ما أُمِروا به فـ"كان سببًا لإغراء العداوة والبغضاء بينهم، وهكذا هو الواقع في أهل ملّتنا، مثلما نجده بين الطوائف المتنازعة في أصول دينها، وكثير من فروعه"[420].

وفي كتابه **الاستقامة**، يخصص ابن تيمية فصلًا بعنوان "فصل فيما اختلف فيه المؤمنون من الأقوال والأفعال في الأصول والفروع"، ويقرر فيه أن "من أعظم أصول الإسلام [...] معرفة الجماعة وحكم الفرقة والتقاتل والتكفير والتلاعن والتباغض وغير ذلك"[421]، ويشير إلى أن هذا الباب "أصله المحرّم فيه من البغي، فإن الإنسان ظلوم جهول"[422]. فالاختلاف في مسائل الاجتهاد، مثلًا، "لا يبلغ مبلغ الفتنة والفرقة إلا مع البغي، لا لمجرّد الاجتهاد"[423]؛ أي إن الاختلاف الناتج من اجتهاد – وهو سبب الاختلاف الرئيس بين طوائف أهل القبلة، في المسائل الخبرية الاعتقادية، وفي المسائل العملية – لا يؤدي، بطبيعته، إلى فتنة وتنافر، ولكنّ المشكلة التي تؤدي إلى هذا، في نظر ابن تيمية، هي البغي والعدوان، أي مجاوزة حدّ الاعتدال في الجدال والتعامل مع المختلف، فـ"لا يكون فتنة وفرقة مع وجود الاجتهاد السائغ، بل مع نوع بغي"[424].

ويبين أن المختلِفين المذمومين "كلٌّ منهم يبغي على الآخر، فيكذّب بما معه من الحق، مع علمه أنه حق، ويصدّق بما عند نفسه من الباطل، مع العلم أنه باطل"، ويصرّح بأن "هؤلاء كلهم مذمومون"[425].

ويتناول ابن تيمية اختلاف طوائف من أهل الحديث والفقه والتصوّف، مع المتكلمين الذين يكثرون من الاستدلال بالعقليات، وأنه بسبب هذا الاختلاف

(419) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 1، ص 14.
(420) المرجع نفسه.
(421) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 24.
(422) المرجع نفسه، ص 25.
(423) المرجع نفسه، ص 31.
(424) المرجع نفسه.
(425) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 264.

"حصل من هؤلاء تفريط وعدوان أوجب تفرقًا واختلافًا بين الأمة"[426]. فالعدوان والتفريط من جميع طوائف أهل القبلة، وكلاهما متجاوزان للعدل، مما يسبب التفرق بين الأمّة.

ويقسم درجات الاختلاف بين "أهل السنّة" والمختلفين عنهم في المذاهب، فيقرر "أن الطوائف المنتسبة إلى متبوعين في أصول الدين والكلام على درجات؛ منهم من يكون قد خالف السنّة في أصول عظيمة، ومنهم من يكون إنما خالف السنّة في أمور دقيقة. ومن يكون قد رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنّة منه؛ فيكون محمودًا فيما رده من الباطل وقاله من الحق، لكن يكون قد جاوز العدل في رده بحيث جحد بعض الحق وقال بعض الباطل، فيكون قد رد بدعةً كبيرةً ببدعة أخف منها؛ ورد بالباطل باطلًا بباطل أخف منه، وهذه حال أكثر أهل الكلام المنتسبين إلى السنّة والجماعة"[427].

وإذًا، هناك "درجات في الاختلاف"، يلتفت ابن تيمية إليها نظريًا، لتحقيق العدل، فمن كان مختلفًا في أصول كبرى، ليس كالمختلِف في فروع ودقائق، وقد يكون المختلف أقرب إلى أهل السنّة من غيره.

وحتى الإنكار على المختلِف، يرى ابن تيمية أنه يجب أن يكون موزونًا بميزان العدل والإنصاف، فيجب إعطاء كل ذي حق حقه، فالخطأ الكبير له ما يلائمه من كيفية الردّ وكميّته، وللخطأ الصغير قدره الذي يناسبه. وفي هذا يقول، مثلًا، عن بعض من أنكروا على الصوفية اعتيادهم "سماع" القصائد الصوفية الملحّنة والإنشاد: "وهؤلاء المنكرون، فيهم المقتصد في إنكاره، ومنهم المتأول بزيادة في الإنكار غير مشروعة، كما أحدث أولئك ما ليس مشروعًا، وصار على تمادي الأيام يزداد المحدث من السماع ويزداد التغليظ في أهل الإنكار، حتى آل الأمر من أنواع البدع والضلالات والتفرق والاختلافات إلى ما هو من أعظم القبائح المنكرات التي لا يشك في عظم إثمها وتحريمها من له أدنى علم وإيمان"[428]، وذلك لأن "الشر

(426) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 5، ص 83.
(427) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 348.
(428) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 305.

في التفريط بترك المأمور أو العدوان بتعدي الحديود، وحصلت الزيادات في جميع الأنواع المبتدعة"[429].

فالتفريط في الإنكار مثلًا أن "يندب الرجل أو الطائفة ويسكت آخرون عن الأمر والنهي فيكون ذلك من ذنوبهم"، والإفراط والتعدي مثلًا بأن "ينكر عليهم آخرون إنكارًا منهيًا عنه، فيكون ذلك من ذنوبهم فيحصل التفرق والاختلاف والشر"، ويرى ابن تيمية أن تجاوز العدل في الإنكار بتفريط أو إفراط هو "من أعظم الفتن والشرور قديمًا وحديثًا"[430].

ومن عواقب الإخلال بالعدل والإنصاف عند ابن تيمية، حصول الجحود والمعاندة في الجدال والمناظرة، بين يدي الدليل القوي، فـ"ليس مما أمر الله به ورسوله، ولا مما يرتضيه عاقل، أن تقابل الحجج القوية بالمعاندة والجحد، بل قول الصدق والتزام العدل لازم عند جميع العقلاء"[431]. فالمناظرة والمجادلة يجب أن تقوما على العدل والإنصاف، بل "لا تنفع إلا مع العدل والإنصاف وإلا فالظالم يجحد الحق الذي يعلمه: وهو المسفسط والمقرمط[432] أو يمتنع عن الاستماع والنظر في طريق العلم: وهو المعرض عن النظر والاستدلال"[433].

ومما يراه ابن تيمية من البغي في المناظرة والجدال، إطلاق الشُّبَه الفاسدة، فذاك مما يؤدّي إلى الاختلاف المذموم والتفرقة بين المختلِفين[434]. ولهذا انتقد العالم الأشعري فخر الدين الرازي، في مجادلته نفاة الرؤية – أي رؤية الله يوم القيامة وهو قول يثبته أهل السنّة وينفيه المعتزلة وغيرهم – لأنه "لم ينصف"، في رأي ابن تيمية، وتجاوز العدل، في سوق حجج أهل السنّة للرد على نفاة الرؤية من المعتزلة ومن على مذهبهم، فأدّى إلى أنه لم يستطع نصرة السنّة بسبب هذا "التفريط" في إقامة الحجج السنيّة، فيقول مثلًا: "لمـّا كانت مناظرته لنفاة الرؤية هذه المناظرة الضعيفة، كان كلامهم فيها أرجح من

---

(429) المرجع نفسه.

(430) المرجع نفسه، ج 2، ص 241.

(431) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 9، ص 207.

(432) المسفسط هو من ينكر الحقائق، لفظ مأخوذ من السوفسطائية، والمقرمط هو المغرق في التأويل بلا ضابط، لأن ذلك مذهب القرامطة.

(433) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 4، ص 109.

(434) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 1، ص 435.

كلامه. وهذه عادته؛ يعجز عن مناظرة أهل الباطل ويأخذ ما يحتجون به فيحتج به على أهل الحق فلا ينصف أهل الحق ويتبعهم ولا يرد أهل الباطل ويدفعهم"[435].

ومن البغي في معاملة المختلِفين إساءة الأدب، ولا سيّما مع "السلف"، وهذا ابن تيمية يذمّ أحد المتكلمين "أنه أساء الأدب على السلف"، والسبب في ذلك أنه "يذكر عنهم ما يضعِّفه وأظهر للناس أن السلف كانوا يتأولون ليحتج بذلك على التأويل في الجملة، وهو قد اعترف بضعف هذا التأويل"[436]، أي إن هذا المتكلم ذكر حجة ضعيفة نسبها إلى السلف في موطن، ثم في موطن آخر احتجّ بها على خصومه، فعدّ ابن تيمية هذا من إساءة الأدب، ويعلّق على هذا الصنيع المتناقض فيقول: "ومن احتج بحجة وقد ضعّفها، وهو لا يعلم أنه ضعفها؛ فقد رمى نفسه بسهمه، ومن رمى بسهم البغي صرِع به، والله لا يهدي القوم الظالمين"[437].

ولئن كان مقصد ابن تيمية ههنا صحيحًا، أي من حيث التنبيه إلى عدم تضعيف حجة ثم الاستدلال بها، فضلًا عن نسبتها إلى السلف، فإن من غفل في رأي أو قول، وهو لا يدري، أو تناقض وهو لا يدري؛ لا يصحّ أن يسمّى ظالمـًا وباغيًا، بل لا يقال عنه إلا إنه غفل في كذا وكذا، وتناقض في كذا، وأخطأ في كذا، لأن هذا هو الواقع، من دون هذه الأوصاف التي هي في ذاتها قد تكون بغيًا يثير روح الفرقة بين المختلِفين.

- **أوجه تطبيق العدل في التعامل مع المختلِف**

فضلًا عمّا يستفاد مما ينهى عنه ابن تيمية من البغي والظلم في التعامل مع المختلف، مما يقتضي، بالمفهوم، الأمر بخلافه؛ نجد أنه في مواطن كثيرة يشير إلى كيفية التعامل مع المختلِف بمقتضى العدل.

فمن ذلك، مثلًا، وجوبُ "حُسن الظن" بالمختلِف القريب في مسائل الاجتهاد، سواء أكانت مسائل خبرية اعتقادية أم عملية فقهية؛ فإذا اقتضى الاجتهاد أن يكون

(435) المرجع نفسه، ج 4، ص 470.

(436) وقد وقع مثل هذا من ابن تيمية، كما ذكرنا في الفصل الثالث، إذ احتج بأحاديث منكرة ليثبت فيها أن الصحابة قالوا إن القرآن غير مخلوق.

(437) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **دقائق التفسير**، تحقيق محمد السيد الجليند، مج 2، ط 2 (دمشق: علوم القرآن، 1984)، ص 472.

المجتهِد مختلفًا في آرائه، سواء أكانت في الأصول أم في الفروع (وسيأتي مزيد حديث عن هذا)، فلا يجوز أن ينسب إلى فسق أو معصية لهذا السبب، ولا يجوز أن ينسب إلى ظلم أو بغي لمجرد أنه مختلِف، فـ"من قال عن مجتهد إنه تعمّد الظلم، وتعمّد معصية الله ورسوله ومخالفة الكتاب والسنّة، ولم يكن كذلك، فقد بهته. وإذا كان فيه ذلك فقد اغتابه"[438]. وإذًا، من تناول المختلِف عنه بالسوء، لمجرد أنه مجتهد مخالف، فقدح في نيّته، أو نسبه إلى الظلم أو المعصية، فهو بين أمرين: إما أن يكون هذا المختلِف لم يتعمّد تلك النتائج التي وصل إليها، وحينئذ يكون المتكلم عنه بالسوء قد بهته وافترى عليه، وهذا من المحرّمات قطعًا، وإما أن يكون هذا المختلِف متعمدًا حقًا أن يصل إلى تلك النتائج، وحينئذ يكون المتكلّم عنه بالسوء قد اغتابه، والغيبة أيضًا حرامٌ شرعًا. ولا يصحّ الكلام عن المختلِف إلا على وجه التحذير، من أجل مصلحة شرعية ومصلحة المسلمين، وليس للتشفّي والانتقام[439].

ويشدّد ابن تيمية على تجنّب الظلم بكل أنواعه، فإن الظلم محرم في كل شيء ولكل أحد "فلا يحل ظلم أحد أصلًا، سواء كان مسلمًا أو كافرًا أو كان ظالمـًا"[440]. وإن المحاجّة مع الآخرين يجب أن تقوم على العدل، بل هي لا تقوم إلا على العدل ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (العنكبوت: 49)[441]. أما عموم الخلق مطلقًا فيستدل ابن تيمية بالآية: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)[442].

يبيّن ابن تيمية أن العدل سلوك أصيل، يرى أنه يميّز أهل السنّة من غيرهم، فهم يستعملون مع المختلِفين عنهم ومعهم "العدل والإنصاف ولا يظلمونهم؛ فإن الظلم حرام مطلقًا"، ليس هذا فحسب، بل يرى أن "أهل السنّة لكل طائفة من هؤلاء، خير من

(438) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 143.
(439) المرجع نفسه، ص 143-144.
(440) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 1، ص 97.
(441) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 4، ص 109.
(442) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز العسكر وحمدان الحمدان، ج 1، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1999)، ص 217.

بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض"[443]. والسبب في ذلك، بحسب دعواه، أن "أصل السنّة مبناها على الاقتصاد والاعتدال، دون البغي والاعتداء"[444]، كما أن "أعدل الطوائف [هم] أهل السنّة أصحاب الحديث"[445]. ويؤكد ابن تيمية فضيلة "القيام بالقسط"، فيرى أن القيام بالقسط "يكون في القول وهو القول العدل، ويكون في الفعل، فإذا قيل: 'شهد قائمًا بالقسط'، أي: متكلّما بالعدل مخبرًا به"[446].

وفي موطن آخر يبيّن حقيقة الرجل العدل، فيقرر أن "العدل هو الذي يخبر بالأمر على ما هو عليه، لا يزيد فيكون كاذبًا، ولا ينقص فيكون كاتمًا"[447]. ويقرر أن من تكلم عن "العلماء والمشايخ المختلفين في العلم والدين، وجب أن يكون الكلام بعلم وعدل، لا بجهل وظلم"[448].

وينقم على بعض علماء الكلام المُعتَزِين إلى أهل السنّة لأنهم، بحسب رأيه، يستجيزون ردّ البدعة ببدعة، وردّ القول الفاسد بالقول الفاسد، وينهى عن ذلك، ويرى أن ما يجب على أهل السنّة هو قبول ما عند المختلف من الحق، لأن "أئمة السنّة والسلف على خلاف هذا، وهم يذمّون أهل الكلام المبتدع الذين يردّون باطلًا بباطل، وبدعة ببدعة، ويأمرون ألا يقول الإنسان إلا الحق"، ولهذا يقرر ابن تيمية أنه لم يردّ "ما تقوله المعتزلة والرافضة من حق، بل قبلناه، لكن بيّنّا أن ما عابوا به مخالفيهم من الأقوال، ففي أقوالهم من العيب ما هو أشدّ من ذلك"[449].

وكما أن هناك عدلًا في الأمور الدنيوية، فهناك، بحسب رأي ابن تيمية، عدل في الأمور الدينية، بحيث يفضّل الإنسان ما يفضّله الدين، ويساوي بين ما ساواه الدين، ولا يزعم أن رأيًا أو مذهبًا أفضل من غيره، ما لم يكن بنص من الدين، فلا بد من

(443) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 157.
(444) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 4، ص 170.
(445) المرجع نفسه، ص 452.
(446) المرجع نفسه، ج 14، ص 176.
(447) المرجع نفسه، ج 20، ص 84.
(448) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 126.
(449) المرجع نفسه، ج 2، ص 342.

العدل "بين شرائع الدين وبين أهله"، أي كما أن هناك عدلًا بين الناس من أتباع الشرائع، فلا بد أن يكون هناك عدل بين الشرائع نفسها، "فإذا كان الشارع قد سوّى بين عملين أو عاملين؛ كان تفضيل أحدهما من الظلم العظيم، وإذا فضّل بينهما كانت التسوية كذلك"، ليقرر أن "التفضيل أو التسوية بالظن وهوى النفوس [هما] من جنس دين الكفّار، فإن جميع أهل الملل والنحل يفضّل أحدهم دينه إما ظنًا وإما هوى"[450].

ويشدد ابن تيمية على وجوب العلم والعدل في الحكم بين الآراء والمذاهب والأديان والملل، بحيث يفهم من الحديث النبوي "قاضيان في النار وقاض في الجنة"، أنه يشمل حتى من يوازن بين الأديان والملل لبيان الباطل والحق، فإنه "إذا كان من يقضي بين الناس في الأموال والدماء والأعراض - إذا لم يكن عالمـًا عادلًا - كان في النار، فكيف بمن يحكم في الملل والأديان، وأصول الإيمان، والمعارف الإلهية، والمعالم الكلية، بلا علم ولا عدل؟"[451]. ومن هذا الباب الحكم على الرجال والفقهاء والرواة بين المذاهب، فلا يصحّ، على سبيل المثال، تكذيب الشيعي لا لشيء إلا لأنه شيعي، بل لا بدّ من إعمال الشروط الموضوعية للحكم على الراوي بأنه صدوق أو غير ذلك، فيقول: "وليس لكون الرجل من الجمهور الذين يعتقدون خلاف الثلاثة، يوجب له أنّ كل ما رواه صدق، كما أن كونه من الشيعة لا يوجب أن يكون كل ما رواه كذبًا، بل الاعتبار بميزان العدل"[452].

ومن الإنصاف مثلًا أنّ المرء حين يوازن بين مذهبين، ويلتفت إلى ما في مذهب من الأخطاء، أن يلتفت إلى الأخطاء التي في مذهبه من جنس الأخطاء التي انتقدها عند خصومه، ويضرب ابن تيمية مثالًا على ذلك، بـ "الذي يطعن على أهل السنّة والجماعة بأن فيهم تجسيمًا وحلولًا، ويثني على طائفة الإمامية"، بينما يغفل عمّا في طائفة الإمامية من تجسيم وحلول كذلك، فهو "إما من أجهل الناس بمقالات شيعته، وإما من أعظم الناس ظلمًا وعدوانًا وعدولًا عن العدل والإنصاف في المقابلة والموازنة"[453].

(450) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 24، ص 251. (ما بين معقوفين منّي لبيان القصد)
(451) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 108.
(452) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 7، ص 312.
(453) المرجع نفسه، ج 2، ص 514.

ج- القاعدة الثالثة: لا يجوز تكفير المختلف القريب المعيّن ولا تفسيقه إلا بنصّ صريح من الكتاب والسنّة، وبتوافر الشروط وانتفاء الموانع

• التحذير من التساهل في تكفير المختلف القريب أو تفسيقه

في رأي ابن تيمية، أوجب الاختلاف والافتراق المذمومان "تكفير هؤلاء المختلفين بعضهم لبعض" والسبب، كما يقول، هو "ترك بعض الحق وأخذ بعض الباطل، وكتمان الحق، ولبس الحق بالباطل"[454].

وإذا كان المختلف دينيًا القريب هو المسلم (أو المنتسب إلى الإسلام)، أي هو الذي يشهد الشهادتين، ويقر بالأعمال الظاهرة المتواترة المجمع عليها، ويحل ما أحل الله ورسوله ويحرّم ما حرّم الله ورسوله، ويقرّ بقبلة المسلمين ويستقبلها في صلاته[455]، فهو من يصحّ أن ينطبق عليه أنه من "أهل القبلة". وقد أشار ابن تيمية مرارًا إلى مفهوم "أهل القبلة" في مؤلفاته، ويُدخِل فيهم طوائف من المختلفين الذين يجمعهم اسم الإسلام، كالرافضة والقدرية والجهمية[456]، وأوضح أن أهل القبلة يُقصَد بهم أهل الإسلام الذين يستقبلون القبلة في الصلاة، ولهذا يعبّر عنهم أيضًا باسم "أهل الصلاة"، من حيث إنهم يقرّون بالصلاة التي هي شعار المسلمين، وبالقبلة التي يستقبلها المسلم[457]، ويعضد كلامه، على سبيل التأييد، بأن المؤلفين

---

(454) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 3.

(455) هذه الأوصاف في تعريف من هو "المسلم"، مستمدّة من الأحاديث النبوية، ففي حديث جبريل الطويل الشهير "أخبرني عن الإسلام"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلًا". مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، ص 36، الحديث 8؛ وفي الحديث الآخر: "من صلّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته"، ينظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ج 1 (القاهرة: دار طوق النجاة، 2001)، ص 87، الحديث 391، وكذا قوله صلى الله عليه وسلم: "أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها، وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقّها، وحسابهم على الله". ينظر ص 87، الحديث 392، وغيرها.

(456) ينظر مثلًا: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 618.

(457) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 613.

في اختلاف المسلمين إلى مذاهب وفرق وطوائف صنّف بعضهم (وهو أبو الحسن الأشعري) كتابه بعنوان **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**[458]. فأهل القبلة، في فكر ابن تيمية، هم المسلمون بمختلف طوائفهم ما داموا مقرّين بالصلاة واستقبال القبلة، ولقد نقل الذهبيّ عنه أنه كان يقول: "لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن، فمن لازم الصلوات بوضوء فهو مسلم"[459].

- **الحكم بالكفر والفسق عائد لله ورسوله وليس هو بالعقل ولا الظنون**

إذا ثبت كون "المختلف الديني القريب"، معدودًا في أهل القبلة، فإنه لا يجوز الحكم عليه، في منهج ابن تيمية، بالكفر ولا بالفسق إلا بدليل صريح من الكتاب والسنّة؛ ذاك أن "الإيجاب والتحريم، والثواب والعقاب، والتكفير والتفسيق، هو إلى الله ورسوله، ليس لأحد في هذا حكم، وإنما على الناس إيجاب ما أوجبه الله ورسوله، وتحريم ما حرمه الله ورسوله، وتصديق ما أخبر الله به ورسوله"[460]. فـ "إن الكفر والفسق أحكام شرعية، ليس ذلك من الأحكام التي يستقل بها العقل"[461].

والمقصد بهذا الكلام أن الكفر والفسق من الأحكام الشرعية، فالله هو الذي يبيّن للمسلمين من هو الكافر ومن هو الفاسق، وليس التكفير - ومثله التفسيق - مبنيًا على الأذواق أو الأهواء أو القواعد التي يسنّها البشر.

بل حتى من جحد بعض قطعيات العقول وصرائحها لم يجز اتهامه بالكفر إلا أن "يكون قوله كفرًا في الشريعة، وأما من خالف ما علم أن الرسول جاء به فهو كافر بلا نزاع"[462]. وفي قوله: "ما علم أن الرسول جاء به" احتراز مهمٌّ، فالمختلفون دينيًا من المسلمين، كالرافضة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم، يظن كل واحد منهم أنه بمذهبه إنما "يتّبع" ما علم أن الرسول جاء به، ولا يرى أحد منهم أنه "يردّ" ما "علم" أن الرسول جاء به. والمقصد أن موطن التكفير هو ما نصّت الشريعة بالقطع أنه كفر، وكذلك موطن التفسيق، هو ما نصّت الشريعة

---

(458) المرجع نفسه.

(459) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 15، ص 88.

(460) ابن تيمية، **شرح حديث النزول**، ص 171.

(461) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 92.

(462) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 525.

بالقطع أنه فسق. فـ"الكافر من جعله الله ورسوله كافرًا، والفاسق من جعله الله ورسوله فاسقًا"[463].

وقد وعى ابن تيمية هذا، وراعاه في أحكامه على المختلف المسلم فذكر أن الإنسان "قد يكون مكذبًا ومنكرًا لأمور لا يعلم أن الرسول أخبر بها، ولو علم ذلك لم يكذِّب ولم ينكِر، بل قلبه جازم بأنه لا يخبر إلا بصدق ولا يأمر إلا بحق، ثم يسمع الآية أو الحديث أو يتدبر ذلك أو يفسر له معناه أو يظهر له ذلك بوجه من الوجوه، فيصدق بما كان مكذبًا به ويعرف ما كان منكرًا، وهذا تصديق جديد وإيمان جديد ازداد به إيمانه ولم يكن قبل ذلك كافرًا بل جاهلًا"[464]. فقصارى حال المختلف المسلم أن "يكون جاهلًا" وليس كافرًا، إن كان يظنّ أنه "متبع" للرسول غير كافر به، وإن صدر منه الكفر وهو لا يعلم أنه كفر، بل يرى أن الكفرَ خلافه.

وحين سئل ابن تيمية عن رجل "يفضّل اليهود والنصارى على الرافضة"، أجاب بوضوح: "كل من كان مؤمنًا بما جاء به محمد، صلى الله عليه وسلم، فهو خير من كل من كفر به؛ وإن كان في المؤمن بذلك نوع من البدعة، سواء كانت بدعة الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية أو غيرهم؛ فإن اليهود والنصارى كفار، كفرًا معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام. والمبتدع إذا كان يحسب أنه موافق للرسول، صلى الله عليه وسلم، لا مخالف له لم يكن كافرًا به، ولو قدر أنه يكفر فليس كفره مثل كفر من كذب الرسول، صلى الله عليه وسلم"[465]. فمن كان يظنّ أنه متبع للرسول، حتى لو كان مبتدعًا، ليس كافرًا، لأنه عند نفسه يرى أن ما هو عليه هو طاعة الرسول ولكنه "يجهل" الصواب.

وينتقد ابن تيمية بعض علماء الكلام الذين يكفّرون مخالفيهم بناءً على بعض المسائل العقلية التي لم يرد فيها تكفير في الشرع[466]، ويقرر أن "من البدع المنكرة

(463) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 92.

(464) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 237.

(465) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 516.

(466) هذا باب كبير واسع، ويستحق وحده دراسة كاملة، فكثير من التكفير والتكفير المقابل الذي وقع بين علماء الكلام المسلمين، إنما وقع على عقليات محضة لا يقوم عليها الدين، وليست هي من أصوله، فمن ذلك مثلًا ما نقله عبد القاهر البغدادي من تكفير بعض المعتزلة لأبي إسحاق النظّام، إن صحّ النقل عنهم، بسبب إبطاله الجزء الذي لا يتجزّأ، وتكفير بعضهم إيّاه لقوله إن المتولّدات هي من أفعال الله بإيجاب الخلقة، وغير =

تكفير الطائفة غيرها من طوائف المسلمين واستحلال دمائهم وأموالهم"[467]. ويرى أن التكفير بين المختلفين هو من شأن أهل البدع، وهو حال "عامّة أهل البدع"، وأن هؤلاء الذين يقعون في هذا التكفير لطوائف المسلمين هم "من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ (الأنعام: 159)"[468].

وفي منهج ابن تيمية أن "من شأن أهل البدع أنهم يبتدعون أقوالًا يجعلونها واجبة في الدين، بل يجعلونها من الإيمان الذي لا بدّ منه، ويكفّرون من خالفهم فيها، ويستحلّون دمه، كفعل الخوارج والجهمية والرافضة والمعتزلة، وغيرهم"، لكن "أهل السنّة لا يبتدعون قولًا ولا يكفّرون من اجتهد فأخطأ، وإن كان مخالفًا لهم، مكفّرًا لهم، مستحلًا لدمائهم، كما لم تكفّر الصحابة الخوارج، مع تكفيرهم لعثمان ولعليّ ومن والاهما، واستحلالهم لدماء المسلمين المخالفين لهم"[469]. فالخوارج كانوا يقاتلون الناس وفقًا لفهمهم الفاسد للقرآن، ومع هذا صرّح علي بن أبي طالب بأنهم ليسوا كفارًا ولا منافقين[470].

وهناك نصوص أخرى كثيرة في كتب ابن تيمية تؤدي إلى المعنى نفسه، وتبيّن موقفه من المختلف الديني القريب - ولو كان من الخوارج الذين يكفّرون المسلمين،

= ذلك من المسائل التي لا تعدّ من قبيل تكذيب الرسول الذي يستوجب الكفر أصلًا. عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1988)، ص 120؛ وقد ضرب ابن تيمية مثالًا على تلك المسائل العقلية التي جرى التكفير بسببها بين بعض الفرق الإسلامية، كدليل الحدوث، والأعراض، وغير ذلك فقال: "تصديق الرسول ليس مبنيًا على مسائل معينة من مسائل النزاع، بل ما جعله أهل الكلام المحدث أصلًا للعلم بصدق الرسول، كقول من قال من المعتزلة والجهمية: إنه لا يعلم صدق الرسول إلا بأن يعلم أن العالم حادث، ولا يعلم ذلك إلا بأن يعلم أن الأجسام محدثة، ولا يعلم ذلك إلا بالعلم بأنها لا تنفك من الحوادث [...] ولا يعلم أنه صادق حتى يعلم أن الرب غني، ولا يعلم غناه حتى يعلم أنه ليس بجسم. ونحو ذلك من الأمور التي تزعم طائفة من أهل الكلام أنها أصول لتصديق الرسول لا يعلم صدقه بدونها، هي مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه لم يكن يجعل إيمان الناس موقوفًا عليها، بل ولا دعا الناس إليها، ولا ذكرت في كتاب ولا سنة، ولا ذكرها أحد من الصحابة"، ويؤكد أن "الأصول التي يُعلم بها صدق الرسول مذكورة في القرآن". ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 94.

(467) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 684.

(468) المرجع نفسه.

(469) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 95.

(470) المرجع نفسه، ص 244.

بل بعض الصحابة كعلي بن أبي طالب وغيره، بل وردت النصوص الشرعية، إن صحّت، بقتالهم - وأنه ملتزم بما ورد عن الصحابة من أن هؤلاء مسلمون لا يجوز تكفيرهم، حتى لو كفّروا هم المسلمين. ويعلّل ذلك بأن "الكفر ليس حقًا لهم بل هو حق لله، وليس للإنسان أن يكذب على من يكذب عليه، ولا يفعل الفاحشة بأهل من فعل الفاحشة بأهله"[471]. فالتكفير، إذًا، حق لله، وليس هو حقًا للبشر، ولا هو على وفق أمزجتهم وأهوائهم ولا على وفق تأصيلاتهم العقلية، ولا فهومهم التي من أجلها يكفّرون مخالفيهم بناءً على ما لم يرد فيه نصّ شرعي يبيّن أن قائل هذا القول كافر، أو أن منكر ذاك القول كافر.

ويبيّن ابن تيمية بوضوح أنه "من أعظم الناس نهيًا عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرًا تارةً وفاسقًا أخرى وعاصيًا أخرى"، ويقرر "أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها: وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية"[472]. ومعنى هذا أن ابن تيمية يرى عذر المجتهد المخطئ حتى في أصول الاعتقاد لأنها مما يدخل في المسائل الخبرية، أي الاعتقادية، كما يرى عذر المجتهد المخطئ في المسائل العمليّة أي مسائل الفقه والعمل.

ولئن كان قد ورد حديث أبي هريرة، أن النبي قال: "تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقةً، والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقةً"[473]، فإن ابن تيمية لا يكفّر الفرق كلها من الفرق "الثنتين والسبعين" الباقية، المخالفة للفرقة الناجية، ويقرر أن كل فرقة منها قد يكون فيها منافقون، وقد يكون فيها مؤمنون، فلا يجوز تكفير فرقة من تلك الفرق بعينها وبأكملها، وهذا أصل من الأصول الإجمالية في موقف ابن تيمية من المختلفين داخل دائرة الإسلام. بل يرى أن من كفّر كل واحد بعينه من المنتسبين إلى الفرق المخالفة "فقد خالف الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة [...]، بل وإجماع الأئمة الأربعة، وغير الأربعة، فليس

---

(471) المرجع نفسه.

(472) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 229.

(473) محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الكبير** (سنن الترمذي)، تحقيق بشار عواد معروف، ج 4 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ص 322 (حديث: 2640).

فيهم من كفّر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقةً وإنما يكفر بعضهم بعضًا ببعض المقالات"[474].

فتكفير الفِرق، بأجمعها، المخالفة لأهل السنّة ليس من نهج السلف الصالح، كما يرى ابن تيمية، بل ليس من نهج "الفرقة الناجية" نفسها، ولا يكون التكفير على مجرد الانتماء الفِرقي، بل هو تكفير للمقولات أو للأفعال التي ثبت قطعًا أنها كفرٌ بغض النظر عن أي انتماء إلى مذهب أو فرقة، فالتكفير كما يقرر "لا يكون بأمر محتمِل"[475]، أي لا يكون على شيء له وجه من التأويل، ويحتمل أكثر من معنى، فـ"الكفر إنما يكون بإنكار ما علِم من الدين ضرورة، أو بإنكار الأحكام المتواترة والمجمع عليها ونحو ذلك"[476]. ويخبر ابن تيمية أنه لا يطلق القول بنصوص الوعد والوعيد والتكفير والتفسيق، ولا يحكم "للمعيّن بدخوله في ذلك العامّ، حتى يقوم المقتضي الذي لا معارض له"[477]، أي إنه يجب أن يكون ما يوجب تكفير المعين وتفسيقه قطعيًا بلا جدال، ولهذا ينقم ابن تيمية على بعض أصحابه من الحنابلة، فيرى أن من بدعهم "زيادة الإنكار على مخالفهم بالتكفير وغيره"[478].

- **تكفير المطلق وتفسيقه ليس هو تكفير المعيّن وتفسيقه**

يفرّق ابن تيمية بين تكفير المطلق، وتكفير المعيّن. ولا بدّ، قبل الخوض في فهم منهجه في هذه المسألة المهمّة، أن يُعرّف النوعان.

ولعلّ ممّا يساعد على تعريف هذين النوعين الاستعانة ببعض نصوصه لفهم كلامه.

ذكر ابن تيمية أن هناك نزاعًا بين العلماء في "تكفير أهل البدع"، و"تخليدهم في النار"، وهناك من حكم بهذا على كل "مبتدع" بعينه. وفي المقابل ذهب علماء إلى أنه لا يجوز تكفير مطلق أهل البدع حتى لو احتوت أقوالهم كفريّات قطعية. وهنا

---

(474) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 218.

(475) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (الرياض: الحرس الوطني السعودي، 1983)، ص 517.

(476) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 1، ص 106.

(477) المرجع نفسه، ج 28، ص 501.

(478) المرجع نفسه، ج 20، ص 186.

يذكر ابن تيمية رأيه الفاصل بين هؤلاء العلماء المختلِفين في هذه المسألة المهمّة، فيقول: "والتحقيق في هذا: أن القول قد يكون كفرًا كمقالات الجهمية الذين قالوا: إن الله لا يتكلم ولا يُرى في الآخرة؛ ولكن قد يخفى على بعض الناس أنه كفرٌ، فيطلق القول بتكفير القائل؛ كما قال السلف: 'من قال: القرآن مخلوق فهو كافر، ومن قال: إن الله لا يُرى في الآخرة فهو كافر'، ولا يكفّر الشخص المعيّن حتى تقوم عليه الحجة [...]، كمن جحد وجوب الصلاة والزكاة، واستحل الخمر والزنا وتأوّل. فإن ظهور تلك الأحكام بين المسلمين أعظم من ظهور هذه، فإذا كان المتأول المخطئ في تلك لا يحكم بكفره إلا بعد البيان له واستتابته - كما فعل الصحابة في الطائفة الذين استحلّوا الخمر - ففي غير ذلك أولى وأحرى"(479).

هذا نصٌّ جامع واضح يشرح به منهجه في مسألة التكفير. وفي رأيي، إن هذا المنهج من أوسع المناهج في التماس العذر للمختلِفين. ومن ثمّ يمكن تعريف "تكفير المطلق" و"تكفير المعيّن"، اعتمادًا على هذا النصّ المهمّ.

فتكفير المطلق إذًا: هو تكفير الأقوال والأفعال والاعتقادات التي هي في حقيقتها كفرٌ مخرج من الملّة. أما تكفير المعيّن فهي نسبة شخص محدّد أو طائفة بعينها إلى الكفر المخرج من الملّة من أجل قول أو فعل أو اعتقاد يعدّ كفرًا قطعيًا. فقول القائل: "من قال بكذا وكذا فهو كافر"، هو من قبيل تكفير المطلقات، أما قول القائل: فلان بن فلان كافر، أو الطائفة الفلانيّة كافرة، فهذا تكفير أعيان.

ويفهم من النص السابق أيضًا، أن القول لو كان كفرًا - مهما يكن فيه جحود لقطعيات الدين المتواترة المجمع عليها بلا جدال، كالصلاة والزكاة وتحريم الخمر وغيرها - لا يجوِّزُ إنزال الحكم بالكفر على معيّن ممن ينتسب إلى الإسلام، إلا بعد البيان له واستتابته. وإذا كان هذا التحرّز في حق من يجحد تلك الأمور "الظاهرة" كالصلاة والزكاة من أركان الدين، فكيف بأمور العقائد التي تقوم عند المختلِفين على مقدّمات عويصة وخفيّة لا يهتدى إلى الصواب فيها بسهولة، كالمسائل التي تنازع عليها أهل القبلة؟

(479) المرجع نفسه، ج 7، ص 618-619.

غير أننا نلاحظ أن "إقامة الحجّة" ليس لها ضابط يمكن الإمساك به، فالذي يذهب إلى قول - ولا سيّما في المسائل العقائدية المتنازع عليها عند أهل القبلة، وهي أصعب من مسائل جحود أركان الإسلام الظاهرة - كيف يعلم من يجادله أنه قامت عليه الحجّة التي يستباح ببيانها دمُه؟ في رأيي، لا سبيل ليعلم أن الحجة قد قامت على أحد، لأنها أمرٌ باطنيّ، لا يعلم به إلا صاحبه. ولم يقدّم ابن تيمية، فيما نعلم، أي ضابط لقيام الحجّة يمكن التمسّك به[480].

بل إن ابن تيمية نفسه يعترف بتعسّر إقامة الحجة أو تعذّرها (أي استحالتها) في حقّ من اعتاد مذهبًا واعتقده وتربّى عليه، يقول: "ومن تربّى على مذهبٍ قد تعوَّده واعتقد ما فيه، وهو لا يحسن الأدلة الشرعية وتنازع العلماء، لا يفرق بين ما جاء عن الرسول وتلقته الأمة بالقبول بحيث يجب الإيمان به، وبين ما قاله بعض العلماء، ويتعسر أو يتعذر إقامة الحجة عليه"[481]. ومع هذا الاعتراف، كيف يمكن إقامة الحجّة، أو العلم بأنها بالفعل قد قامت على الخصم؟

وفي نصّ آخر في التفريق بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن يقول ابن تيمية: "إطلاق القول بتكفير من يقول كذا وكذا فهو أيضًا حق، لكن يجب التفريق بين الإطلاق والتعيين. وهذه أول مسألة تنازعت فيها الأمة من مسائل الأصول الكبار وهي مسألة الوعيد، فإن نصوص القرآن في الوعيد مطلقة كقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (النساء: 10)، وكذلك سائر ما ورد: 'من فعل كذا فله كذا'، فإن هذه مطلقة عامة، وهي بمنزلة قول من قال من السلف: 'من قال كذا فهو كذا'. ثم الشخص المعين يلتغي حكم الوعيد فيه: بتوبة أو حسنات ماحية أو مصائب مكفرة أو شفاعة مقبولة"[482]. ويلاحظ هنا أنه لم يذكر الاستتابة ولا القتل ولا قيام الحجّة، بل ذكر موجبات الرحمة والمغفرة، كالتوبة، وغلبة الحسنات على السيئات، والمصائب التي تُكفّر بها الذنوب، والشفاعة.

---

(480) وفي هذا يقول ابن الوزير اليماني: "والظاهر أن أهل التأويل أخطأوا، ولا سبيل إلى العلم بتعمدهم، لأنه من علم الباطن الذي لا يعلمه إلا الله تعالى". محمد بن إبراهيم بن الوزير، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 393.

(481) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 26، ص 202.

(482) المرجع نفسه، ج 3، ص 230.

ومن الأعذار الموجبة لعدم تكفير المختلِف ولا تفسيقه أن "يكون الرجل لم يسمع تلك النصوص، أو سمعها ولم تثبت عنده، أو عارضها عنده معارض آخر أوجب تأويلها، وإن كان مخطئًا"[483].

وهذه هي أعذار جميع أهل القبلة المختلفين فيما بينهم، فقد تكون لهم شروط في قبول الأحاديث - وشروط قبول الحديث شروط اجتهادية قطعًا - فلا يقبلون بتلك النصوص، وقد يقبلونها لكنهم يؤولونها بسبب نصوص أخرى، ويكونون بذلك مخطئين، وإن كانوا عند أنفسهم مصيبين يرون أنهم يريدون اتباع النبي، فلا يُكفَّرون بهذا ولا يُفسَّقون. لكنّ هذا لا يمنع من إطلاق القول بكفر من قال كذا وكذا، بشرط الإطلاق من دون تعيين، إلا بتوافر الشروط وانتفاء الموانع.

وفي سياق استدلال ابن تيمية على منهجه في التحذير من تكفير المعيّن، يستعين بالحديث الشهير، عن أبي هريرة، أن رجلًا من الأمم السابقة، قال وهو في فراش الموت لبنيه: "إذا أنا متّ فأحرِقونِي، ثمّ اطحنونِي، ثمّ ذرّونِي فِي الرِّيحِ، فواللّهِ لئِن قدر عليّ ربِّي ليعذِّبنِّي عذابًا ما عذّبه أحدًا، فلمّا مات فعِل بِهِ ذلِك، فأمر اللّه الأرض فقال: اجمعِي ما فِيكِ مِنه، ففعلت، فإذا هو قائِمٌ، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا ربِّ خشيتك، فغفر له"[484].

يقول ابن تيمية معقبًا على هذا الحديث: "فهذا رجل شك في قدرة الله وفي إعادته إذا ذرِّي، بل اعتقد أنّه لا يعاد، وهذا كفر باتفاق المسلمين، لكن كان جاهلًا لا يعلم ذلك وكان مؤمنًا يخاف الله أن يعاقبه فغفر له بذلك. والمتأول من أهل الاجتهاد الحريص على متابعة الرسول أولى بالمغفرة من مثل هذا"[485].

وهكذا يستنتج ابن تيمية أنه إذا كان الله قد غفر لمن شكّ في قدرة الله (أي شكّ في كون الله على كل شيء قديرًا، مما يكفّره حتى مؤوّلو صفة القدرة من أهل القبلة)، فكيف لا يتجاوز عن المتكلمين الذين هدفهم تنزيه الله عن التشبّه بالأجسام

(483) المرجع نفسه، ص 231.

(484) **صحيح البخاري**، ج 4، ص 176، الحديث 3481؛ **صحيح مسلم**، ج 4، ص 2111، الحديث 2756.

(485) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 231.

والحوادث؟ فهم، إذًا، أولى بالمغفرة من هذا الذي شكّ في أن الله قدير على جمع الموتى وبعثهم بعد الموت.

ويزيد هذا المعنى بيانًا فيقول: "من أخطأ في بعض مسائل الاعتقاد من أهل الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر والعمل الصالح [...] فيغفر الله خطأه أو يعذبه إن كان منه تفريط في اتّباع الحق، على قدر دينه، وأما تكفير شخص علِم إيمانه بمجرّد الغلط في ذلك فعظيم"[486].

يستفاد مما سبق أن هناك فرقًا، في منهج ابن تيمية، بين تكفير المطلقات الذي هو تكفير أقوال وأفعال واعتقادات، وتكفير الأعيان، أي الأشخاص المعيّنين، وأنه يشترط في تكفير المعيّن شرطين: أن يكون يقصد الكفر عن علم، وعن إصرار، وهذا يصعب عمليًا إثباته على أهل القبلة من المسلمين، سواء كانوا من الشيعة أو من المعتزلة أو من الأشاعرة أو من المرجئة أو من الجهمية أو من سواهم، ولا سيّما أن ابن تيمية معترف بأن من اعتاد مذهبًا تربى عليه، فيتعسر أو يتعذّر إقامة الحجة عليه.

ويدخل كذلك في مسألة تكفير المعيّن ما يسمّى "التكفير باللازم"، وهو داخل في مسألة "لازم المذهب". ومعنى التكفير باللازم، أي أن يقول القائل قولًا ليس هو كفرًا بذاته، ولكنه "يقتضي" الكفر ويؤدّي إليه على جهة اللزوم، فقول المعتزلي مثلًا: إن الله عالم لكن لا بصفة زائدة على ذاته هي العلم، فهذا القول في ذاته فيه إقرار بكون الله عالمـًا، لكن خصوم المعتزلة، يرون أن نفي المعتزلة صفة العلم عن الله "يلزم منه" أن يكون الله ليس عالمـًا، وهذا اللازم كفرٌ، لأنه يناقض صريح الآيات الكريمات. هنا يناقش ابن تيمية هذا، فهل المعتزلة إذًا، يكفُرون لأن قولهم اقتضى ذلك اللازم؟

ينفي ابن تيمية التكفير باللازم، ويرى أن لازم المذهب ليس بمذهب، وأن لازم القول ليس بقول، وهو ما يدخل في "قصد الكفر"، فمن قال قولًا وهو لا يلتزم ما ينتج منه، ولا يقصده، فلا يمكن تكفيره. يقول ابن تيمية على لسان مثبتي الصفات وهم يردّون على نفاة الصفات كالمعتزلة وغيرهم: "يقول المثبت: نفي مباينته للعالم

(486) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 165.

وعلوه على خلقه باطل؛ بل هذه الأمور مستلزمة لتكذيب الرسول فيما أثبته لربه وأخبر به عنه، وهو كفر أيضًا، لكن ليس كل من تكلم بالكفر يكفر حتى تقوم عليه الحجة المثبتة لكفره، فإذا قامت عليه الحجة، كُفِّر حينئذ. بل نفي هذه الأمور مستلزم للتكفير للرسول فيما أثبته لربه وأخبر به عنه، بل نفي للصانع وتعطيل له في الحقيقة. وإذا كان نفي هذه الأشياء مستلزمًا للكفر بهذا الاعتبار وقد نفاها طوائف كثيرة من أهل الإيمان؛ فلازم المذهب ليس بمذهب، إلا أن يستلزمه [كذا، ولعل الصواب: يلتزمه] صاحب المذهب، فخلق كثير من الناس ينفون ألفاظًا أو يثبتونها بل ينفون معاني أو يثبتونها، ويكون ذلك مستلزمًا لأمور هي كفر، وهم لا يعلمون بالملازمة بل يتناقضون، وما أكثر تناقض الناس لا سيما في هذا الباب وليس التناقض كفرًا"[487]. فقصارى من يقول القول ولكنّه لا يلتزم نتائج قوله، أن يكون متناقضًا، والتناقض ليس كفرًا.

- **المختلِف القريب المتأوّل مجتهد، والمجتهد معذور، كائنًا ما كان خطؤه**

سبق أن أشرنا إلى أن ابن تيمية يرى عذر المجتهِد في مسائل العقائد وأصولها، كما في مسائل الفقه وفروعه. وينص على أن "من كان من المؤمنين مجتهدًا في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائنًا ما كان، سواء أكان في المسائل النظرية أو العملية"، ثم يزيد تقريره بيانًا فيؤكد أن "هذا الذي عليه أصحاب النبي [...] وجماهير أئمة الإسلام"، وأنهم "ما قسموا المسائل إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها"[488]. وهذا توسيع لدائرة العذر للمختلفين إلى درجة تصل إلى الأصول فضلًا عن الفروع، فلا فرق عنده بين أن يجتهد المرء في أصول أو فروع، وكلاهما سواء في نظره في عدم المؤاخذة، وإذًا، فالذي يقتضيه هذا ألّا يُحكَم على مجتهد معيّن بكفر ولا فسق بل ولا حتى إثم، ما دام قد ثبت أنه مغفور الخطأ بعد أن بذل وسعه للوصول إلى النتيجة.

وقد تكلم ابن تيمية في هذه المسألة في كثير من مؤلفاته، وفي مناسبات عدّة، فها هو يقرر في "باب التأويل والاجتهاد الذي يكون الإنسان مستفرغًا فيه وسعه علمًا وعملًا": أن "الإنسان قد يبلغ ذلك ولا يعرف الحق في المسائل الخبرية

---

(487) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 5، ص 306.

(488) المرجع نفسه، ج 23، ص 346.

الاعتقادية، وفي المسائل العملية [...] والله سبحانه قد تجاوز لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان"[489].

ويعضد ابن تيمية موقفه من عذر المجتهد المخطئ بأمثلة عن السلف، فيها، بلا جدال، مخالفة للإجماع بل التواتر، تأتي في حينها.

وخلاصة الأمر: أن ابن تيمية لا يرى تكفير المعيّنين، إلا إذا كان المعيّن قاصدًا للكفر متعمّدًا عالمـًا بما يريد غير غافل ولا مخطئ ولا ناس ولا متأوّل، وكذلك لا يكفر المعيّن إلا إذا قامت عليه الحجّة الثابتة الواضحة البيّنة. لكن لا بدّ قبل الخوض في تفاصيل رأي ابن تيمية في إعذار المجتهد، أن ينبّه إلى أن المجتهد هو الذي يستفرغ وسعه في فهم النصوص الشرعية بعلم، أما المتهاون والذي يبدي رأيه بلا علم ولا استدلال فهو ليس مجتهدًا، لكن هل يكفر إذا أخطأ؟ بيّنّا رأي ابن تيمية في هذا الأمر، وأن من فعل هذا يأثم ولا يبلغ به الحال أن يكفر؛ فإن "من تكلم في الدين بغير الاجتهاد المسوِّغ له الكلامَ، وأخطأ فإنه كاذب آثم"[490]. بخلاف من تكلم باجتهاد ونظر واستدلال "فهذا جعل له أجرًا مع خطئه لأنه اجتهد فاتقى الله ما استطاع، بخلاف من قضى بما ليس له به علم، وتكلم بدون الاجتهاد المسوغ له الكلام"[491].

فإذا عُلِم أن ابن تيمية يساوي في الاجتهاد بين الأصول والفروع، وإذا عُلِم أنه يقول بغفران خطأ المخطئ، كائنًا ما كان خطؤه، بحسب تعبيره، فهو يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن "المجتهد الذي اتقى الله ما استطاع، وابتغى طلب العلم بحسب الإمكان، وتكلم ابتغاء وجه الله، وعلم رجحان دليل على دليل، فقال بموجب الراجح، فهذا مطيع لله مأجور أجرين إن أصاب، وإن أخطأ أجرًا واحدًا"[492]. فلا يقتصر الأمر إذًا على المغفرة، بل يتجاوز الأمر إلى إثبات أجر واحد للمخطئ على حسن القصد وعلى استفراغ الوسع في فعل المأمور به من فهم الكتاب والسنّة، بغرض تنزيه الله وغير ذلك من المسائل التي تنازع فيها أهل القبلة.

(489) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 26.
(490) ابن تيمية، **الإخنائية**، ص 105.
(491) المرجع نفسه.
(492) المرجع نفسه، ص 107.

وفي هذا ينص ابن تيمية بنصّ واضح كلّي، فيقول: "كل ما كان من مسائل النزاع التي تنازعت فيه الأمة، فأصوب القولين فيه ما وافق كتاب الله وسنّة رسوله؛ من أصاب هذا القول فله أجران، ومن لم يؤدّه اجتهاده إلا إلى القول الآخر كان له أجرٌ واحد"[493].

ولا يخصّ الأمر المجتهد فقط، بل حتى المقلّد إذا كان حسن القصد يقلّد من يحسن به الظن، وهو يحسب أنه متبع للرسول فـ"ليس كل مخطئ يكفر؛ لا سيما إذا قاله متأولًا باجتهاد أو تقليد"[494].

وقد أوضح ابن تيمية بنص صريح واضح أن "سائر الثنتين والسبعين فرقة، من كان منهم منافقًا فهو كافر في الباطن، ومن لم يكن منافقًا بل كان مؤمنًا بالله ورسوله في الباطن لم يكن كافرًا في الباطن وإن أخطأ في التأويل كائنًا ما كان خطؤه"[495]. وعبارة "كائنًا ما كان خطؤه"، تبيّن أن من كان مؤمنًا بالرسول لا يكفر، عند ابن تيمية، مهما "انحرف" في التأويل إذا كان يظن أنه بذلك يتابع الرسول. وفي الحقيقة: هذا هو حال المسلمين من جميع الطوائف إلا ما شذّ وندر، على افتراض أن هناك منافقين كذبة، ولقد كان بعض المعدودين في أصحاب النبي منافقين نزل فيهم القرآن، فما المانع من أن يكون في أهل السنّة منافقون وفي غيرهم منافقون كذلك؟

ينتهج ابن تيمية نهج توسعة العذر للمختلِف، لأنه يرى أن هناك موانع تحول دون تكفير المعيّن؛ سواء أكان فردًا أم طائفةً بأعيانهم من أهل القبلة. وقد ذكر تلك الموانع؛ فأوّلها: الخطأ؛ أي أن يريد المجتهِد الحقّ ولكن لا يهتدي إليه، وهذا حال عموم طوائف أهل القبلة وعلمائها.

وينقل عن الفقهاء، على سبيل التأييد والموافقة، أنهم قسموا الخطأ إلى قسمين؛ "خطأ في الفعل"، و"خطأ في القصد"، أما الخطأ في الفعل فكأن يقصد أحدٌ "الرمي إلى ما يجوز رميه من صيد وهدف فيخطئ بها، وهذا فيه الكفّارة والدية"، أي إنه لم يخطئ في إرادته وقصده، ولكنه أخطأ في فعله فأصاب، على سبيل المثال، رجلًا، ففي هذا الكفّارة والدية، أما مثال الخطأ الثاني فـ"كأن يرمي من يعتقده مباح الدم،

(493) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 267-268.
(494) ابن تيمية، **الاستغاثة في الرد على البكري**، ص 352.
(495) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 218.

ويكون معصوم الدم، كمن قتل رجلًا في صفوف الكفّار ثم تبيّن أن كان مسلمًا"، أي إنه لم يخطئ في الفعل فأصاب الرمي، لكنه أخطأ في القصد، إذ ظن الرجل عدوًا محاربًا يجب قتله، فإذا هو مسلم، فهنا، على أحد القولين، لا كفارة ولا دية. والسبب أن القاتل كان حسن القصد يريد أن يفعل ما هو مأمور به فأخطأ، قال ابن تيمية معلقًا: "والخطأ في العلم هو من هذا النوع"[496]، أي إنه لا عقوبة على المخطئ في العلم لأنه، في الأساس، "يريد" و"يقصد" أن يفهم أمر الله ورسوله، إلا أنه أخطأ ولم يصب. ومن هنا يستنتج ابن تيمية أن كلَّ مجتهدٍ غيرُ آثم[497]. وفي هذا يرى أن الله أمر كل واحد من العلماء "أن يطلب الحق بقدر وسعه وإمكانه، فإن أصابه وإلا فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها [...] فمن ذمهم ولامهم على ما لم يؤاخذهم الله عليه فقد اعتدى، ومن أراد أن يجعل أقوالهم وأفعالهم بمنزلة قول المعصوم وفعله وينتصر لها بغير هدًى من الله فقد اعتدى واتبع هواه بغير هدًى"[498].

فليس الأمر، بحسب هذا النص، هو عدم تكفير المجتهد أو تفسيقه فحسب، بل يتعدّى إلى عدم توجيه حتى اللوم والذمّ إليه، إذ هذه مؤاخذةٌ له فيما لا يؤاخذه الله به.

بل هناك ما هو أبعد من ذلك؛ فحتى لو كان هذا المجتهد المخطئ من الخوارج الذين يكفّرون المسلمين بالمعاصي، بل يكفّرون بعض الصحابة، فـ"الخوارج المارقون الذين أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتالهم، قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب [...] واتفق على قتالهم أئمة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم"، ومع هذا "لم يكفرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من الصحابة، بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم، ولم يقاتلهم عليٌّ حتى سفكوا الدم الحرام وأغاروا على أموال المسلمين، فقاتلهم لدفع ظلمهم وبغيهم لا لأنهم كفّار"[499]. فعلّة قتال الخوارج، إذًا، هي بغيهم واعتداؤهم على المسلمين، لا لعقائدهم التي أخطؤوا فيها؛ ليستنتج أنه "إذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم

(496) المرجع نفسه، ج 20، ص 23.
(497) المرجع نفسه، ص 24.
(498) المرجع نفسه، ج 19، ص 127.
(499) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، خرج أحاديثه وعلق عليه محمد رشيد رضا، ج 5 (القاهرة: لجنة التراث العربي، [د. ت.])، ص 200.

يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلِفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لإحدى هذه الطوائف أن تكفّر الأخرى ولا تستحل دمها ومالها"[500].

وذكر ابن تيمية أن السلف الصالح اختلفوا في مسائل خبرية وأصلية فلم ير أحدهم كافرًا ولا فاسقًا لأنه مختلف معه. ويستدل بنصوص قويّة في بيان هذا؛ فمن ذلك مثلًا إنكار قراءات متواترة من القرآن الكريم، وهذا قد يُعَدُّ كفرًا، لأنه إنكار للمتواتر؛ فقد أنكر شريحٌ القاضي، وهو من كبار التابعين، قراءة من قرأ: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ (الصافات: 12) - عجبتُ بضمّ التاء - وهي قراءة متواترة ثابتة، قرأ بها حمزة بن حبيب الزيات والإمام الكسائي، محتجًا بأن الله "لا يعجب -أي إنه ينفي صفة العجب عن الله - على الرغم من ورود أحاديث، أيضًا، صحّحها العلماء تثبت هذه الصفة. وفيه يقول ابن تيمية: "قد أنكر قراءةً ثابتة، وأنكر صفةً دلّ عليها الكتاب والسنّة"، ومع هذا فقد "اتفقت الأمّة على أنه إمام من الأئمة"[501]، وأنكر بعض السلف، كما يقول ابن تيمية، حروفًا في القرآن الكريم كقوله: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الرعد: 31)، فقال: "إنما هي أفلم يتبيّن"، وكذا قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: 23)، أنكرها بعض السلف، وقال: "إنما هي ووصّى ربّك"[502]، مع أن هاتين القراءتين متواترتان ثابتتان، لكن هؤلاء معذورون، عند ابن تيمية، لأنه لم يثبت لديهم تواتر نقلهما[503].

وذكر ابن تيمية أنه "أنكر طائفةٌ من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي، لاعتقادهم أن معناه أنه يحب ذلك ويرضاه ويأمر به"[504]. وهذا هو عين مذهب المعتزلة الذي ينكر ابن تيمية عليهم، ويسميهم القدرية المجوسية! وكذلك ينقل ابن تيمية أنه "أنكرت طائفة من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي، لكونهم ظنّوا أن الإرادة لا تكون إلا بمعنى المشيئة لخلقها، وقد علموا أن الله خالق كل شيء"[505].

(500) المرجع نفسه، بتصرف طفيف.
(501) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 492.
(502) المرجع نفسه، ص 493.
(503) المرجع نفسه.
(504) المرجع نفسه، ج 20، ص 35.
(505) المرجع نفسه، ص 36.

و"كالصحابة الذين سألوا النبي [...]: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فلم يكونوا يعلمون أنهم يرونه. وكثير من الناس لا يعلم ذلك؛ إما لأنه لم تبلغه الأحاديث وإما لأنه ظن أنه كذب وغلط"[506]. وهذا أيضًا، أعني إنكار رؤية الله، وتكذيب الأحاديث في ذلك، باجتهاد ونظر، هو مذهب المعتزلة ومن نفى الرؤية من مختلفي أهل القبلة.

والمقصد من كل تلك الاستدلالات التي ذكرها ابن تيمية أن السلف اختلفوا وتنازعوا، حتى في روايات قرآنية ثابتة بالتواتر، واختلفوا في عقائد وأصول، هي من جنس ما يتنازع عليه المختلفون من أهل القبلة، كجنس نفي بعض الصفات، ومسألة القدر وأفعال العباد. ومع هذا، لم ير أحدٌ منهم الآخر كافرًا ولا عاصيًا ولا فاسقًا لاجتهاده الذي هو خطأ محض.

أما المانع الثاني من موانع تكفير المعيّن عند ابن تيمية فهو: الجهل، فالجاهل لا يكفّر ولا يفسّق حتى تقام عليه الحجة، فقد يكون "القول تكذيبًا لما قاله الرسول، لكن قد يكون الرجل حديث عهد بإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ومثل هذا لا يكفر بجحد ما يجحده، حتى تقوم عليه الحجة"[507]. بل حتى في عبادة الأصنام أو غيرها مما يعبد من دون الله، إن كان مسلمٌ جاهل، في بادية بعيدة، أو حديث عهد بإسلام، فعل ذلك، فلا يعاقب حتى تقوم عليه الحجّة، فإن "كثيرًا من الناس دخلوا في الإسلام من التتار وغيرهم وعندهم أصنام لهم صغار من لبد[508] وغيره، وهم يتقربون إليها ويعظمونها ولا يعلمون أن ذلك محرم في دين الإسلام، ويتقربون إلى النار أيضًا ولا يعلمون أن ذلك محرم؛ فكثير من أنواع الشرك قد يخفى على بعض من دخل في الإسلام ولا يعلم أنه شرك، فهذا ضال وعمله الذي أشرك فيه باطل، لكن لا يستحق العقوبة حتى تقوم عليه الحجة"[509]. ويستدل في هذا بآية ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 22)، ويستدل بحديث "الشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل"، فقال أبو بكر: يا رسول الله كيف ننجو منه؟ قال: "قل اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك شيئًا وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم"[510].

---

(506) المرجع نفسه.
(507) المرجع نفسه، ج 3، ص 231.
(508) اللبد: الجِلد.
(509) ابن تيمية، **الإخنائية**، ص 206.
(510) المرجع نفسه.

كذلك استدلّ بموقف عائشة حين سألت النبي: "مهما يكتم الناس يعلمه الله؟ قال: نعم". قال ابن تيمية معلقًا على هذا: "فهذه عائشة أم المؤمنين: سألت النبي [...]: هل يعلم الله كل ما يكتم الناس؟ فقال لها النبي [...]: نعم"، واستنتج أن "هذا يدل على أنها لم تكن تعلم ذلك، ولم تكن قبل معرفتها بأن الله عالم بكل شيء يكتمه الناس، كافرةً"[511].

فاستدل بهذا على أن المؤاخذة إنما تكون مع العلم، وأن الشرك قد يخفى على بعض الناس، حتى الصحابة، وخفاؤه وظهوره من الأمور النسبية بحسب حال الشخص وبيئته ومقدار علمه وغير ذلك. فقد يعيش المرء في بيئة علميّة - لا في بادية بعيدة، ولا هو حديث عهد بإسلام - لكنه مع هذا تخفى عليه بدهيات عقائدية كما حصل مع "زوج النبي"، إذ خفي عنها هذا الأصل من أصول الاعتقاد، مع كونه مصرحًا به في القرآن على نحو قطعي ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ (التغابن: 4).

ومن هنا، فإن "ما عجز الإنسان عن عمله واعتقاده، حتى يعتقد ويقول ضدّه خطأً أو نسيانًا، فذلك مغفور له"[512]. ومثال ذلك، من بلغته دعوة الإسلام وهو "في دار الكفر، وعلم أنه رسول الله فآمن به وآمن بما أنزل عليه، واتقى الله ما استطاع [...] ولم تمكنه الهجرة إلى دار الإسلام، ولا التزام جميع شرائع الإسلام؛ لكونه ممنوعًا من الهجرة وممنوعًا من إظهار دينه، وليس عنده من يعلمه جميع شرائع الإسلام؛ فهذا مؤمن من أهل الجنة"[513].

ويستشهد ابن تيمية، للتعضيد والتأييد، ببعض الأمثلة، كالنجاشي الذي أسلم، ولم يكن يقدر على إظهار إسلامه، ولا تطبيق الشريعة في بلاده؛ ذلك لأنه كان "عاجزًا عن إظهار الحق الذي يعلمه، فهذا يكون كمن عرف أن دين الإسلام حق، وهو بين النصارى، فإذا فعل ما يقدر عليه من الحق، لا يؤاخذ بما عجز عنه"[514].

والمانع الرابع من موانع تكفير المعيّن عند ابن تيمية هو: الإكراه، وهو أن يخشى

---

(511) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 11، ص 412-413.
(512) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 28.
(513) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 19، ص 217.
(514) المرجع نفسه، ج 7، ص 71.

الرجل إذا لم يفعل ما أُمِر به "أخذ ماله، أو ضربه،أو قطع رزقه من بيت المال"[515]، ويقاس على ذلك كل ما يلحق الإنسان به ضرر.

غير أن ابن تيمية في موطن آخر يفرّق بين الإكراه في الكفر، والإكراه في غيره، فيقرر أن مجرد التهديد والكلام لا يقع به إكراه، بل الإكراه هو في وقوع الضرر حتمًا على المكره، فيقرر قائلًا: "تأملت المذهب، فوجدت الإكراه يختلف باختلاف المـُكرَه عليه، فليس الإكراه المعتبر في كلمة الكفر كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها، فإن أحمد قد نص في غير موضع على أن الإكراه على الكفر لا يكون إلا بتعذيبٍ من ضربٍ أو قيدٍ، ولا يكون الكلام إكراهًا"[516]. هذا كلامه، مع أن كلام ذي السلطة وتهديده، كيف لا يكون إكراهًا؟

باختصار؛ لا يرى ابن تيمية المجتهد في العقائد المخالفة لأهل السنّة أو منهج "السلف" بحسب فهمه له، لا كافرًا، ولا فاسقًا، بل ولا آثمًا حتى. ولمعرفة تميّز ابن تيمية من سائر أصحابه من الحنابلة، أنقل هذا النص الذي ذُكِر فيه المعتمد عند الحنابلة في شأن "المبتدع"، والذي يسمّى "فاسق الاعتقاد". قال الموفق ابن قدامة في **المقنع**: "ولا تُقبَل شهادةُ فاسق، سواءٌ كان فسقُه من جهة الأفعال أو الاعتقاد"، قال المرداوي: "وهذا المذهب وعليه الأصحاب"، أي: هذا هو "المعتمد" عند الحنابلة، فمخالف أهل السنّة في الاعتقاد فاسق تردّ شهادته لفسقه. ويأتي المرداوي بأمثلة على هذا "الفسق الاعتقادي"، فيذكر، مثلًا، القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية (وهاتان عقيدتان اعتزاليتان، أو فلنقل بتعبير الحنابلة: جهميّتان)، وأن القائل بهما يفسق عند أكثر الحنبلية. ونقل عن بعضهم أنه يكفر. ثم ختم هذه الأقاويل الحنبلية كلها بالنقل عن ابن تيمية وأنه قال: "لا يُفسَّقُ أحدٌ"[517]. فكان ابن تيمية "منفردًا" عن الحنابلة بهذا القول، وأنه رفع حتى الحكم بالفسق والإثم عن المتأول المجتهد في تلك الأقاويل المعدودة كفرًا أو فسقًا.

---

(515) بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلي، **مختصر الفتاوى المصرية**، إشراف عبد المجيد سليم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 69.

(516) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 5، ص 490.

(517) علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ج 12، ط 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص 47-48.

- **عقوبة المختلِف القريب لدفع ضرره عن المسلمين**

ولئن كان ابن تيمية يتورّع أشدّ التورّع منهجيًا عن تكفير المختلِف المعيّن القريب، وتفسيقه، بل ولا حتى تأثيمه، بل ولا حتى توجيه اللوم إليه، إلا ببلوغ الحجّة الرسالية، على النحو الذي سبق توضيحه، فإنه مع ذلك لا يرى بأسًا بعقوبة المختلِف المجتهد المتأوِّل وإن كان غير مؤاخَذٍ في الشرع لاجتهاده. ووجهة نظره في هذه العقوبة، وإن كان المعاقَب مجتهدًا غير مستحق لها، إنما هي من أجل "كفّ ضرره عن المسلمين"، أي إنها من أجل حماية "المجتمع" من الانشقاق والتنافر. ولهذا يصرّح بأن "العقوبة في الدنيا لا تدل على كبر الذنب وصغره، فإن الدنيا ليست دار الجزاء وإنما دار الجزاء هي الآخرة، ولكنْ شُرِع من العقوبات في الدنيا ما يمنع الفساد والعدوان"[518].

والتأويل يرفع عن المختلف القريب العقوبة في الآخرة فقط، أما في الدنيا فيعاقب لـ"دفع الفساد"، ولهذا يقول: "إن التأويل لا يرفع عقوبة الدنيا مطلقًا؛ إذ الغرض من العقوبة دفع فساد الاعتداء"[519]، وعقوبة المتأول "قد تتناول من لا يستحقها في الآخرة، وتكون في حقه من جملة المصائب"[520]؛ أي إن العقوبة هنا إنما هي إجراء دنيوي، لأسباب "مصلحية" تخص المجتمع، وليست دالّةً بالضرورة على أن المعاقَب آثم أو كافر، فإنه "قد يُقَرّ من الكفار والمنافقين بلا عقوبة من يكون عذابه في الآخرة أشدّ إذا لم يتعدّ ضرره إلى غيره"[521]. وضرب ابن تيمية مثلًا بأهل الكتاب الذين يؤدّون الجزية، وكذلك الذين أظهروا الإسلام وإن كانوا منافقين في الباطن، فهم يُقَرُّون بلا عقوبة، على الرغم من أنهم في الآخرة سيعاقَبون، "لأن هذين الصنفين كفّوا ضررهم في الدين والدنيا عن المسلمين، ويعاقبون في الآخرة على ما اكتسبوه من الكفر والنفاق"[522]، أي إن العقوبات في الدنيا لا تكون على هؤلاء إلا إذا "أضرّوا بالمسلمين"، ولا علاقة لهذا بالعقاب في الآخرة، "وأما من أظهر ما فيه مضرة، فإنه تُدفَع مضرته ولو بعقابه وإن كان مسلمًا فاسقًا أو عاصيًا أو عدلًا مجتهدًا

(518) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 20، ص 101.
(519) المرجع نفسه، ج 22، ص 14.
(520) المرجع نفسه، ج 10، ص 376.
(521) المرجع نفسه، ص 375.
(522) المرجع نفسه.

مخطئًا بل صالحًا أو عالمـًا"[523]. فإذا كان المسلم معتديًا بقطع الطريق على الناس والاعتداء عليهم وشهادة الزور فلا بد من عقابه في الدنيا لضرره، وإن كان حاله في الآخرة إذا لم يتب خيرًا من حال هؤلاء من أهل الكتاب أو المنافقين وإن لم يعاقبوا على شيء في الدنيا. لينتهي ابن تيمية إلى أن يقرر أنه "كذلك يعاقب من دعا إلى بدعة تضر الناس في دينهم؛ وإن كان قد يكون معذورًا فيها في نفس الأمر لاجتهاد أو تقليد"[524]. فمناط عقوبة المبتدع المعلن ليس إلا "لكفّ ضرره"، وإن كان في نفسه معذورًا متدينًا صادق التوجّه مريدًا للخير عند نفسه.

وتطّرد فكرة "العقوبة من أجل دفع الضرر"، في كلام ابن تيمية، حتى تشمل الخلاف الفقهي الذي له حظ من النظر! فلا يرى مانعًا من إقامة الحدّ على شارب النبيذ المختلف فيه فقهيًا فيقول: "وكذلك نقيم الحد على من شرب النبيذ المختلف فيه وإن كانوا قومًا صالحين، فتدبر كيف عوقب أقوام في الدنيا على ترك واجب محرم بيِّن في الدين والدنيا، وإن كانوا معذورين فيه، لدفع ضرر فعلهم في الدنيا، كما يقام الحد على من تاب بعد رفعه إلى الإمام وإن كان قد تاب توبة نصوحًا"[525].

لكن السؤال هنا: من يحدّد هذا الضرر؟ ومن يحدّد مقدار العقوبة؟ وعلى أي أساس؟ وما الدليل القطعي على أن مستحل النبيذ المختلف فيه يجب أن يعاقب لدفع ضرره عن المسلمين! مع أنه خلاف قوي وله استدلالات ومناصرون من العلماء، وما الدليل القطعي على أن المتأوّل المعتقد أن مذهبه هو الحق وخلافه هو البدعة، يجب أن يعاقب إذا أعلن باجتهاده؟

إن مثل هذه الأحكام والإطلاقات إنما ينتمي إلى التاريخ لا إلى الشرع، ولا يمكن فهمه إلا في سياقه الاجتماعي والتاريخي والسياسي، ولا يصحّ أخذه معزولًا من سياقه، وإسقاطه في كل زمان ومكان. فالقائلون بشرب النبيذ (الذي صرّح ابن تيمية بأنه مختلف فيه) علماء كبار، وفقهاء صالحون، ولم يغب هذا عن ابن تيمية في كلامه المقتبس، لكنّه راعى قضية "دفع الضرر" لأنه يرى أن عصره يقتضي ذلك، ولأن الأوضاع الاجتماعية في زمنه تقتضي ذلك، بحسب وجهة نظره. وهذا أمر تاريخي

(523) المرجع نفسه.
(524) المرجع نفسه.
(525) المرجع نفسه.

اجتماعي متغير. ومثل هذه الآراء كان سبيلًا لتصفية الخصوم الفكريين والتخلص منهم، تارة بالسجن وتارة بالقتل، عبر التاريخ.

وإذا كان الغرض من عقوبة المختلف القريب هو دفع ضرره عن المجتمع المسلم، فيعاقب بما يدفع ضرره بأنواع العقوبات المقدور عليها، وبحسب المصلحة، فقد يندفع ضرره بالهجر (أي التهميش بمصطلحات عصرنا)، وبعدم قبول شهادته، وبعدم قبول روايته، وبعدم توليته أي منصب من مناصب الدولة، ولا يستفتى، ولا يصلّى خلفه[526]، وكل هذا من باب "التعزير"[527]. ولذلك يرى ابن تيمية أن "من كان مبتدعًا ظاهر البدعة، وجب الإنكار عليه. ومن الإنكار المشروع أن يهجر حتى يتوب، ومن الهجر: امتناع أهل الدين من الصلاة عليه لينزجر من يتشبه بطريقته، ويدعو إليه"[528]. وهجر الداعي إلى البدع (أي المعلن عنها والمجاهر بها)، هو أقلّ مرتبة في الإنكار، فـ"من كان داعيةً إلى بدعة فإنه يستحق العقوبة لدفع ضرره عن الناس، وإن كان في الباطن مجتهدًا، وأقل عقوبته أن يُهجر فلا يكون له مرتبةٌ في الدين"[529]؛ أي أن يُهمَّش تمامًا فلا يُصدَّر في أي موضع. ولا يتركنا ابن تيمية حيارى في تعريف "الداعي إلى البدعة"، فهو المعلن عنها والمظهر لها؛ لأن إعلانه هذا من الجهر بالمعصية التي تستوجب الإنكار، ولذلك كان كثير من السلف "لا يحدّثون المعلنين بالبدع بأحاديث النبي"[530].

والمقصد أن كل هذه العقوبات هي في فكر ابن تيمية وغيره، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن باب "التعزير". وفي هذا يقول: "والفاسق والمبتدع صلاته في نفسه صحيحة، فإذا صلى المأموم خلفه لم تبطل صلاته، لكن إنما كره من كره الصلاة خلفه لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، ومن ذلك أن من أظهر بدعةً أو فجورًا لا يرتّب إمامًا للمسلمين، فإنه يستحق التعزير حتى يتوب فإذا

---

(526) المرجع نفسه، ج 10، ص 377.

(527) المرجع نفسه.

(528) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 22.

(529) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 385.

(530) المرجع نفسه، ج 28، ص 198.

أمكن هجره حتى يتوب كان حسنًا"[531]. لكنّ ابن تيمية يربط هذا بالمصلحة، فإذا كان في هجر المختلِف القريب مصلحة، كان ذلك حسنًا، وإلا فلا داعي إلى ذلك، فإنه "إذا كان بعض الناس إذا ترك الصلاة خلفه وصلى خلف غيره أثّر ذلك حتى يتوب، أو يعزل، أو ينتهي الناس عن مثل ذنبه. فمثل هذا إذا ترك الصلاة خلفه كان فيه مصلحة، ولم يفت المأموم جمعة ولا جماعة. وأما إذا كان ترك الصلاة يفوت المأموم الجمعة والجماعة، فهنا لا يترك الصلاة خلفهم إلا مبتدع مخالف للصحابة [...]. وكذلك إذا كان الإمام قد رتبه ولاة الأمور، ولم يكن في ترك الصلاة خلفه مصلحة، فهنا ليس عليه ترك الصلاة خلفه، بل الصلاة خلف الإمام الأفضل أفضل، وهذا كله يكون فيمن ظهر منه فسق، أو بدعة، تظهر مخالفتها للكتاب والسنّة، كبدعة الرافضة، والجهمية، ونحوهم"[532]. وهذا يدلّ على أن تلك العقوبات منوطة بالمصلحة التي تتوقع منها، فإن كان ذلك يؤدي إلى مصلحة، وإلا فلا حاجة إلى الإنكار والتعزير[533]، أي إن هذه الأحكام هي "أحكام تاريخية"، يختلف الحكم فيها بحسب المصلحة والمفسدة والزمان والمكان، وإن كنا نتساءل: من هو الذي يحدد المصلحة يا ترى؟

وقد تصل الحال بالمعلن لبدعته، والداعي إليها، إلى أن يُقتَل، "فقد يقتل الدّاعِي إلى بِدعة، لإضلاله النّاس وإفساده، مع إمكان أن الله يغفر له في الآخرة، لما معه من الإيمان"[534]. لكنّ هذا القتل لا يكون إلا في حال أن شرّه وضرره على المسلمين لا يندفعان إلا بالقتل، فـ"من لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل؛ قتِل، مثل المفرق لجماعة المسلمين، والداعي إلى البدع في الدين"[535]. وابن تيمية ينقل "اتفاق المسلمين" على قتل الداعي إلى البدع، فيقرر أن "الداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين، وعقوبته تكون تارةً بالقتل، وتارةً بما دونه، كما قتل السلف الجهم

(531) المرجع نفسه، ج 23، ص 354.

(532) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 308.

(533) أي إن الأمر ليس في كل زمان ومكان، وليس معياره واحدًا جامدًا، فقد تكون المصلحة هي في إبقاء الحال على ما هو عليه. ألفت الانتباه إلى أنه لم يكن في زمان ابن تيمية دولة حديثة تقوم على المواطنة كما هي الحال في عصرنا، بل كانت الدولة المملوكية تكتسب شرعيتها من المذهب السنّي والدفاع عنه، في حين كانت دولة التتار تكتسب شرعيتها غالبًا من المذهب الشيعي والدفاع عنه، كما سبق شرحه في موضعه.

(534) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 166.

(535) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الحسبة في الإسلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 46.

بن صفوان، والجعد بن درهم، وغيلان بن مسلم القدري الدمشقي، وغيرهم، ولو قدر أنه لا يستحق العقوبة أو لا يمكن عقوبته فلا بد من بيان بدعته والتحذير منها، فإن هذا من جملة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أمر الله به ورسوله"[536].

لكن من الذي يحدد أن هذا الداعي إلى البدعة لا ينكفّ شرُّه إلا بقتله؟ معنى هذا أن دماء هذا الداعي وإراقتها مرهونان بتقدير "فقيه"، أو "سلطان"، ولك أن تتخيّل تطبيق هذا القول في دولة من دولنا! وتأمّل هنا دعوى أن "السلف" (والسلف لفظ يشمل الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان) هم من قتل هؤلاء المذكورين في النص المقتبس، فإن من قتل الجهم بن صفوان هو سلم بن أحوز، وهو من قادة الأمويين المشهورين بالظلم، وكذلك من قتل غيلان الدمشقي، هو هشام بن عبد الملك، الخليفة الأموي، وكذلك من قتل الجعد بن درهم، هو خالد القسري والي الأمويين على العراق، فهل كان هؤلاء من السلف الصالحين أصلًا حتى ينسب ابن تيمية فعلهم إلى مطلق السلف؟ وهل كان أولئك هم السلف كلهم حتى يدّعي ابن تيمية أن السلف قتل أولئك؟ وإذا كانت الإجابة بالسلب عن هذين السؤالين؛ أفليس هذا، إذًا، سلفًا مصنوعًا تخيليًا؟

ثلاث قواعد كبرى، إذًا، تكوّن الإطار النظري لابن تيمية في العلاقة بالمختلف القريب، فهو على أساسٍ من وجوب جمع كلمة المسلمين والتحذير من تفرقهم، وعلى أساسٍ من العدل في الحكم عليهم، وعلى أساسٍ من التحرّز الشديد في إطلاق حكم التكفير والتفسيق عليهم، يبني موقفه تجاههم. وتحت كل قاعدة من هذه القواعد تفاصيل غزيرة، تلفت الانتباه في كمّها وكيفها وتأصيلها، وأدّعي أنها عند ابن تيمية أغزر وأكثر وأخصب منها عند غيرِه. وبهذه الخلاصة ألوي عنان القلم في هذا المبحث، وأنتقل الآن إلى مواقفه العملية من المختلفين.

2. موقف ابن تيمية العملي في التعامل مع المختلف القريب

سنقيس الآن مدى التزام ابن تيمية بتلك القواعد النظرية الثلاث التي فصلناها، وبذلك يمكننا أن نرى مدى اتفاق النظرية والتطبيق في فكره وسلوكه. لذا يمكن تبويب ما يتعلق بتطبيقه لمنهجه النظري مقيّدةً بتلك القواعد نفسها:

---

(536) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 4، ص 194.

أ- السعي لوحدة المسلمين في تطبيقات ابن تيمية

كيف سعى ابن تيمية لتحقيق هذا الهدف؟ هذا ما سنشير إليه فيما يأتي.

• من اختلافات المتكلمين إلى إجماع السلف المدّعى

تنقسم العقائد إلى قسمين: العقائد المجملة الواردة في الكتاب والسنّة، ككون الله عليمًا، وككونه على كل شيء قديرًا، والبعث، والقدر، والشفاعة، وغير ذلك، وهذه الأصول الإجمالية هي موطن اتفاق جميع طوائف أهل القبلة بلا نزاع بينهم فيها؛ أي إن الساعي إلى وحدة المسلمين، وجمعهم تحت مظلة روحية واحدة، سيكتفي فقط بالدعوة إلى هذه الإجماعات (الإجماعات المتواترة الثابتة حقًا وليست المتخيّلات والاجتهاديات ولا الأقوال التي يُدَّعى فيها الإجماع غير المعلوم)، ولن يخوض في التفاصيل، ولن يعمّقها بأي خطاب فلسفي، ولن يستغرق كتابة مجلّدات بآلاف الأوراق من أجل الاستماتة لتثبيت "تفاصيل" عقيدة كلامية معيّنة في وجه تفاصيل عقيدة أخرى. هذا القسم الأوّل، إذًا، هو "أصول الدين" حقًا، أعني المُجمَلَات التي يتفق عليها جميع المسلمين بلا مثنوية، والتي لا يكون الدين دينًا إلا بها.

أما القسم الثاني، وهو تفصيلات تلك الأصول، فهو ما وقع به النزاع والتكافر والتبديع المتبادل بين طوائف المسلمين، مما يتعلق بالإثبات والنفي، والظاهر والتأويل، وغير ذلك[537].

وقد نصّ ابن تيمية على هذين القسمين؛ فتجده يقرر أن "حاجة الأمم إلى معرفة الأمر والنهي أكثر من حاجتهم إلى معرفة التفاصيل بالخبريات التي يُكتفى بالإيمان

---

(537) فكون الله عليمًا مثلًا هل يعني قيام معنًى، هو العلم، بذاته؟ أم هو عليم لا بعلم، أي إن ذاته اقتضت أن يصحّ منه أن يعلم، وليس كونه عليمًا راجعًا إلى معنى زائد على الذات؟ وكون الله ينزل إلى السماء الدنيا، كما ورد في الحديث، أهو نزول حقيقي يليق بذاته تعالى أم المقصود هو المعنى المجازي فهو لا ينزل حقيقة، ولكن كناية وتعبير عن رحمة الله تعالى؟ تلك نماذج من تفصيلات العقائد التي تنازع فيها أهل القبلة، ولا يزالون؛ ففريق ينفي ما يثبته الآخر، وفريق يأخذ بالظاهر الذي يصرفه آخر إلى المجاز، وغير ذلك. وكذلك القدَر الذي اختلف فيه أهل القبلة؛ هل أفعال العباد تدخل في قدر الله فالله هو موجِدها ومُحدثها؟ أو العباد هم الذين فعلوها وفوّضهم الله في إيجادها؟ والشفاعة، هل هي ثابتة لأهل الكبائر الذين لم يتوبوا؟ أو لا يجوز أن تكون للعصاة يوم القيامة من المسلمين؟ هذه أمثلة موجزة من تفصيلات العقائد مما هو مشهور معروف في كتب أصول الدين والردود على المختلِفين، لا نطيل فيها؛ إذ هي ليست ممّا اختصّت به هذه الدراسة. وإنما المراد توضيح الفرق بين مجمل العقائد وتفصيلاتها.

المجمل بها"[538]. والخبريّات، كما تقدّم، هي نصوص الاعتقادات، في مقابل العمليّات أي المتعلقة بالعمل من الشرائع والعبادات. كما يقرر بوضوح أن "الواجب على المسلم أن يلزم سنَّة رسول الله [...] وسنة خلفائه الراشدين، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان"، أما "ما تنازعت فيه الأمة وتفرقت فيه؛ إن أمكنه أن يفصل النزاع بالعلم والعدل، وإلا استمسك بالجمل الثابتة بالنص والإجماع وأعرض عن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعًا"[539].

فـ"الجمل الثابتة"، بحسب تعبيره، هي ما ورد في الكتاب والسنّة من مجملات العقائد، أما التفاصيل فإما أن يكون للمرء بها علم فيتكلم بعلم وعدل، وإلا فليتمسك بتلك الجمل ولا داعي إلى الخوض في التفاصيل التي قد تسبب النزاع والافتراق.

وبأسلوب أوضح من هذا؛ ينص ابن تيمية على أن الأمور العملية الفقهية أولى بالاهتمام من المسائل الخبرية القولية، معتمدًا على قول جمهور الفقهاء المحققين والصوفية، الذين يكرهون "الكلام في كل مسألة ليس فيها عمل"[540]، ويرى أنه "قد يكون الإقرار بالأحكام العملية أوجب من الإقرار بالقضايا القولية"، بل يرى أن "هذا هو الغالب"، معللًا ذلك بأن "القضايا القولية يكفي فيها الإقرار بالجُمَل؛ وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والإيمان بالقدر خيره وشره"[541]. أما الأعمال الواجبة شرعًا (بخلاف القضايا العقائدية)؛ "فلا بد من معرفتها على التفصيل". والسبب في ذلك "أن العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلةً"، ومن أجل هذا "تقر الأمة من يفصِّلها على الإطلاق وهم الفقهاء"، و"قد ينكر على من يتكلم في تفصيل الجمل القولية؛ للحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة، وعدم الحاجة إلى تفصيل الجمل التي وجب الإيمان بها مجملةً"[542]. لا حاجة إذًا إلى تفاصيل العقائد التي يكتفى فيها بالجُمَل والعموميات، ولكن الحاجة كل الحاجة إنما هي في تفاصيل الأعمال.

---

(538) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 3، ص 34.
(539) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 463.
(540) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 6، ص 56.
(541) المرجع نفسه، ص 57.
(542) المرجع نفسه.

إن المسائل الاعتقادية الخبرية، "الاتفاق قد وقع فيها على الجُمل؛ فإذا فُصِّلَت بلا نزاعٍ فحَسَنٌ؛ وإن وقع التنازع في تفصيلها فهو مفسدة من غير حاجة داعية إلى ذلك. ولهذا ذُمَّ أهلُ الأهواء والخصومات، وذُمَّ أهلُ الجدل في ذلك والخصومة فيه؛ لأنه شر وفساد من غير حاجة داعية إليه؛ لكن هذا القدر لا يمنع تفصيلها ومعرفة دقها وجلها. والكلام في ذلك إذا كان بعلم ولا مفسدة فيه ولا يوجب أيضًا تكفير كل من أخطأ فيها إلا أن تقوم فيه شروط التكفير"[543]. بل إن هذه المسائل الخبرية التفصيلية في الاعتقاد تختلف فيها الأحوال فـ"قد تكون واجبة الاعتقاد، وقد تجب في حال دون حال، وعلى قوم دون قوم، وقد تكون مستحبة غير واجبة، وقد تستحب لطائفة أو في حال [...] وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس"[544].

أي إن المسلمين متفقون على المجملات العقائدية، وهذا يكفي لتحقيق "الوحدة الروحية" بينهم، وأما الخوض في تفاصيل الاعتقاديات، فلن يؤدي إلى هذا المطلب الوحدوي. وتكون المسائل الفقهية العلمية أولى بالبحث التفصيلي من العقائد، ولم يكن الخلاف في فروع الفقه سببًا للفتن بين طوائف الأمّة، بخلاف النزاع التفصيلي في العقائد. ولذا كانت مشكلة من يسمّيهم "أهل الأهواء" و"أهل الجدل" أنهم خاضوا في تلك التفاصيل بلا سببٍ موجب[545]، فأدّى ذلك إلى شر وفساد من غير حاجة داعية إليه، وأن المسائل الاعتقادية التفصيلية قد يضر العلم بها بعض الناس، إذا كانت لا تستوعبها عقولهم.

وهكذا "يهوّن" ابن تيمية من شأن تلك التفصيلات العقائدية. ومن حكم فيها فليحكم بعلم وعدل، وإلا فليكتفِ بجمَل الدين. وفي هذا التهوين من شأن تفصيلات العقائد، يوضح ابن تيمية أن من أئمة السلف من عدّ آيات العقائد والصفات والوعد

(543) المرجع نفسه، ص 58.

(544) المرجع نفسه، ص 59.

(545) بل كان لها سبب موجب؛ ومن ذلك الردّ على الطوائف غير الإسلامية تجاه ما كانوا يثيرونه من شبهات ضد الإسلام، ومن ذلك أيضًا محاولة الإجابات عن أسئلة فرضها الواقع، كحال مرتكب الكبيرة: هل يكون خليفة للمسلمين؟ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسائل الإيمان، كل تلك المسائل كانت محاولة إجابات عن مسائل التبست فيها السياسة بالدين.

والوعيد وما شابهها من "المتشابه" وليس من "المحكم"[546]. وهذا يعني أنه لا تفسير لها عند أولئك "الأئمة من السلف" قطعيًا، يمكن التمسّك به، فهذا هو الفرق بين المتشابه والمحكم. وقد عرّف المتشابه بأنه "الخفيّ المشكِل"، وعرّف المحكم بأنه "البيّن الواضح"[547]. والواجب في هذا "المتشابه" هو الإيمان به إيمانًا إجماليًا، وما أشكل فيه "فنكله إلى عالِمِه"، كما ورد عن الحسن البصري[548].

وأتساءل هنا: إذا كان لا حاجة إلى التفصيل في العقائد، وإذا كانت آيات العقائد والصفات معدودة في المتشابه، عند بعض السلف الصالح، فكيف يتفق هذا مع ادعاء ابن تيمية "إجماعات السلف" على فهوم محددة لآيات الصفات والوعد والوعيد وغير ذلك؟ وكيف يتفق هذا مع الشدة الشديدة على الخصوم في هذه المسائل التي انتهجوا فيها نهجًا تأويليًا له وجهه في اللغة وأساليب العرب، مع اعترافه بأن من السلف من يرى تلك الآيات متشابهة، أي: لا إجماع فيها أصلًا يحال إليه؟ يبدو لي أن هذا من تناقضات ابن تيمية؛ إذ لو لم يكن هناك إجماع، أي إن الأمر قابل لتعدد التفسيرات والاجتهاد، فلِمَ خوضُ تلك الحروب الفكرية والمعارك العقائدية في مسائل لا إجماع فيها؟ ولم كتابة هذه المؤلفات التي تزيد على المئة، ومعظمها في تلك التفاصيل العويصة، والتي هي بإقرار ابن تيمية أحدثت شروخًا بين طوائف المسلمين؟

الأصل، إذًا، في شأن العقائد، الاكتفاء بالجمل الثابتة من دون خوض في التفاصيل، ولا سيّما إذا كان ذلك لغير حاجة. لقد حاول ابن تيمية هذا. ويبدو واضحًا في فتاواه الاعتقادية الشهيرة، مثل **الواسطية والحموية والتدمرية**، فهي ليست إلا رسائل موجزة وفتاوى لمن استفتاه، ولم يبادر فيها هو بنفسه. لكنها هي "الأقل" بما لا يقاس، في إنتاجه الذي كان كله تقريبًا جدلًا وخصومات في العقائد، في مخالفة واضحة وصريحة لتعاليم أحمد بن حنبل الذي نهى عن الخصومات في الدين. وكل هاتيك الخصومات تقوم على شيء واحد أوحد: "إن مخالفي ابن تيمية من الأشعرية وغيرهم، مخالفون لمذهب السلف"، السلف الذي يتخيّله، وإن كان من السلف باعترافه هو نفسه في مواطن، من دخل بالتأويل في "أنواع عظيمة"!

(546) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 60.

(547) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 378؛ ج 2، ص 315.

(548) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 7، ص 168.

يقر ابن تيمية بأنه "لم يكن داعيةً" إلى "عقائد" حنبلية ولا غير حنبلية، فيقول إبّان محاقّته في دمشق، من أجل عقيدته الواسطية: "مع أني في عمري إلى ساعتي هذه، لم أَدْعُ أحدًا قط في أصول الدين إلى مذهب حنبلي وغير حنبلي، ولا انتصرت لذلك، ولا أذكره في كلامي، ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها"[549].

بل إن سبب كتابته **العقيدة الواسطية**، كما يذكر، هو أن رجلًا أتاه من مدينة "واسط" في العراق وطلب منه فتوى في العقيدة، وذلك بسبب الجهل والظلم اللذين فشوَا في الناس بالعراق في دولة التتار. ليس هذا فحسب، بل إن ابن تيمية رفض أن يكتب له شيئًا من ذلك وأحاله على كتب العقائد المتوافرة، فأبى وألحّ عليه ليكتب له، فكتبها[550]. بل يصرّح أنه ما كتب في العقائد إلا بعد "إلحاح السائل واحتراقه وكثرة مراجعته"، وأنه ليس من عادته "مخاطبة الناس بهذا ابتداءً"[551]. لعل السلفيين المعاصرين اليوم، الذين "من عادتهم ابتداء الناس في هذا ومخاطبتهم به"، والذين أقاموا الدروس التي لا تحصى كثرةً في شرح **الواسطية**، يتأمّلون هذا التصريح التيمي المثير!

وإذًا؛ فإن ابن تيمية لم يبادر بالحديث في العقائد، بل إن شأنه أنه لا يبتدئ الناس أصلًا في الحديث فيها، وأنه ما كتب هذه الفتوى (أي **الواسطية**)، وغيرها، لولا هذا السبب الذي رآه وجيهًا ليكتب لإنسان يحتاج إلى عقيدة أهل السنّة، في بلد يحتلّه التتار الذين كانوا وثنيين في ذلك الوقت، قبل أن يتحولوا إلى الإسلام على المذهب الاثني عشري.

غير أن ابن تيمية ابتُلِيَ وامتُحِن بسبب هذه العقيدة التي كتبها وغيرِها، وعانى السجن والمحاقّات والاستتابات سنين عددًا. وفي إبّان ذلك أخذ يبسط القول في الردّ على الذين اعتقلوه، وكانوا صوفية وأشعرية، فألّف في تفاصيل العقائد، وتفاصيل تفاصيلها مجلدات طوالًا، تفوق، بما لا يقارن، في الكمّ والكيف، فتاواه الموجَزَة المشار إليها، فكتب **بيان تلبيس الجهمية**، ودرء **تعارض العقل والنقل** وغيرهما، فضلًا عن كتبه في الردود على الصوفية، ككتابه **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه من**

---

(549) المرجع نفسه، ج 3، ص 229.
(550) المرجع نفسه، ص 164.
(551) المرجع نفسه، ص 243.

آداب الطريق، و**الاستغاثة في الرد على البكري**، و**الرد على الإخنائي** و**استحباب زيارة خير البرية**، وكتاب **الاستقامة** الذي خصصه للرد على القشيري في رسالته الشهيرة و**التسعينية** الذي أيّد فيه مذهبه تجاه الكلام الإلهي وأنه قديم النوع حادث الأفراد، مدعيًا أن هذا مذهب السلف الصالح، أكان ابن تيمية منسجمًا مع تأصيلاته في هذا التطويل في التفاصيل والهدم والنقد لآراء الخصوم، أم ولج فيما كان يحذّر منه من الكلام في التفاصيل لغير حاجة، وإن كان هدفه الظاهر هو "جمع الأمّة على منهج السلف" (السلف الذي يتخيّله على أي حال)؟

أما ادّعاء ابن تيمية أنه دعا إلى ما اتفق عليه السلف، فهذا يتناقض مع ما أقرّ به هو نفسه مرارًا، كما سبق ذكره، أن السلف "اختلفوا" في مسائل اعتقادية "أصلية"، فأنكر بعضهم حروفًا في القرآن الكريم، وذهب بعضهم إلى أن الله لا يريد المعاصي من العباد (وهو مذهب القدرية والمعتزلة)، وأنكر بعضهم بعض صفات الله (كسائر المؤولة ومن يسميهم ابن تيمية الجهمية)، كإنكار القاضي شريح صفة العجب لله، بل ينقل ابن تيمية أن بعض التابعين ذهب إلى أن الله لا يُرى في الآخرة، وفسّر قوله تعالى: ﴿وجوهٌ يومئِذ نّاضِرةٌ، إِلىٰ ربِّها ناظِرةٌ﴾ (القيامة: 22-23) بأنها "تنتظر ثواب ربها"[552]؛ أي إن ابن تيمية نفسه يعترف أن "السلف" اختلفوا في "جنس" المسائل التي تنازع عليها أهل القبلة، بل يقول، كما مرّ وتكرّر: "إن السلف قد دخلوا بالتأويل في أنواع عظيمة"[553]، مع أن ابن تيمية نفسه، وهذه مفارقة، يدّعي أنه لم يدعُ إلا إلى ما "اتفق" عليه السلف. أين الإجماع هنا؟ هذا تأسيسٌ، بل تتويجٌ لـ "سلف متخيَّل".

بل إنه ذكر، وهو يردّ على خصومه أثناء المناظرة التي قامت من أجل عقيدته **الواسطية**، أن "ربنا واحد، وكتابنا واحد، ونبينا واحد، وأصول الدين لا تحتمل التفرق والاختلاف، وأنا أقول ما يوجب الجماعة بين المسلمين، وما هو متفق عليه بين السلف"[554]؛ فهو مقتنع بأن عقيدته **الواسطية** توجب ما يوجب الجماعة بين أهل القبلة. لكن هذا الهدف العظيم، هدف تحقيق "الوحدة الروحية/ العقائدية"

(552) المرجع نفسه، ج 20، ص 34.

(553) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 65.

(554) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 182.

للمسلمين، لم يتحقق حتى في زمن السلف أنفسهم، بناء على ما ذكره ابن تيمية نفسه من اختلافهم في أصول الدين. فلا يسلّم له أصلًا أن عقيدته تلك هي "ما اتفق عليه السلف"، فضلًا عن أن تكون هي "عقيدة محمد صلى الله عليه وسلم"، كما وصفها هو بذلك[555]، في جرأة وجسارة. وهذا يقتضي أن من خالف **الواسطية** ولو في حرف، فقد خالف عقيدة النبي! وهذه مبالغة ممجوجة، ولا تؤدّي إلى جمع الأمة واتّحادها كما يتصوّر، ولا كما يتصور أتباعُه اليوم، بل إن السعي لتحقيق وحدة روحية في مسائل من شأن تفاصيلها بالطبع أن تؤدي إلى اختلاف يؤدي إلى نقيض المطلوب، ويزيد التناحر والاضطراب.

وفي الحقيقة، بقي الوضع على ما هو عليه، ولم يكن لابن تيمية نجاح كبير في تلك البيئة ذات التقاليد العلمية العميقة الراسخة، كما يعبّر عزمي بشارة[556]. بل ورد أنه لمّا توفّي شرب الناس الماء الذي غُسِل به، ووضعوا مناديلهم على نعشه على جهة التبرك، واقتسموا السدر (من أنواع الشجر يستعمل في تغسيل الميّت) الذي طُيِّب به[557]، في مخالفة واضحة لتعاليمه التي عاش عمره مناضلًا من أجلها، أي إن تعاليمه لم تبلغ نجاحًا إلا في إطار محدود، حتى في دمشق التي عاش عمره للدفاع عنها، وله فيها صيت ذائع كبير، وأتباع.

وبقي لا يهتمّ بتعاليمه إلا أفراد على مرّ العصور حتى قامت الدعوة الوهّابيّة التي انتشرت في بيئة لا تقاليد علمية راسخة فيها، بخلاف الحال في مصر والشام[558].

أما كتابه في الرد على الشيعة الاثني عشرية بعنوان **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، والذي كتبه للرد على المتكلم والفقيه الشيعي ابن المطهّر الحلّي، فقد سبقت الإشارة إلى أن له أسبابًا تتعلّق بالوضع السياسي بين المماليك والتتار، فضلًا عن الانتصار العقائدي لأهل السنّة، الذي هو مذهب المماليك، ومصدر شرعيّتهم. ونجده يذكر في مقدّمة كتابه هذا أن طائفة من أهل السنّة والجماعة أحضرت له كتاب ابن المطهر الحلي الذي قرر فيه مذهب الاثني عشرية الذي يميل

(555) المرجع نفسه، ص 169.

(556) عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 190.

(557) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ص 296.

(558) بشارة، ص 190.

إليه ملك التتار في ذلك الوقت واسمه "خدابنده"، وأنهم طلبوا من ابن تيمية أن يردّ عليه فأجابهم إلى هذا[559]؛ أي إنه كتبه لحاجة لا تتمحّض للدعوة الدينية، وإنما لأسباب لها تعلق سياسي متصل بالتتار ومذهبهم ودولتهم التي كانت على علاقة حرب مع دولة المماليك السنيّة[560].

• **الخطاب: بين التليين والتغليظ**

إذا كان من مراد ابن تيمية السعي لتحقيق وحدة المسلمين، فالملاحظ في كتبه أنه كان يغلب عليه جانب التقريع الأليم والتوبيخ والتغليظ. وهذا من الأمور التي انتقدها مخالفوه ومحالفوه، معًا، فأخذوا عليه أنه كان حادّ الطبع، وأنه كان قاسيًا مع الخصوم، وكان هذا السبب، بحسب تعبير مصطفى عبد الرازق، مما "أعان به ابن تيمية على نفسِه"[561]. لقد كان يرى أن المؤمن للمؤمن كاليدين تغسل إحداهما الأخرى، لكنّ بعض "الوسخ"، بحسب تعبيره، لا يزول إلا بالتخشين![562]. لكنّ الملاحظ أن التخشين كان هو الغالب على أسلوبه، حتى أنكر عليه من أنكر من أصحابه وإخوانه، كما ذُكِر مرارًا، وسيأتي، حتى عُرِف ابن تيمية بهذا، كأنه صفته اللازمة.

ومما يدل على غلبة جانب "التغليظ" والشدّة في أسلوب ابن تيمية، عدا ما هو موجود في كتبه، أن أرسل اثنان من أصحاب ابن تيمية إليه رسالة، وهو سجين في مصر، فأجابهما بجواب مذكور برمّته في **مجموع الفتاوى**، ويبدو أنهما نصحاه بـ "لين الكلام، والمخاطبة بالتي هي أحسن"[563]. ولكنّه دافع عن نفسه في رسالته المشار

---

(559) ينظر: ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 3-8.

(560) أشار طارق الجميل إلى أن "المناظرات العلمية التي كانت قائمة بين علماء الشيعة والسنّة كانت تعكس تعقيد علاقات القوة الاجتماعية والسياسية للنظام القائم". أوافقه في هذا، لكني لا أوافقه في قوله: إن نصوص ابن تيمية وجدالاته "محاولة للتفاوض حول السلطة الدينية عبر هذا الخطاب الجدلي"، إلا إذا كان يقصد السلطة السياسية التي تتذرّع بالدين من أجل تثبيت شرعيّتها دينيًا، بتأثيم الآخر الخارج عن "المذهب الحق"، وتشريع قتاله. ينظر:

Tariq al-Jamil, "Ibn Taymiyyah and Ibn al-Mutahhar al-Hilli: Shi'I Polemics and Struggle for Religious Authority in Medieval Islam," in: Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and his Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 241.

(561) مصطفى عبد الرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 87.

(562) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 54.

(563) المرجع نفسه، ج 3، ص 232-247.

إليها بأنه من "أكثر الناس استعمالًا لهذا" (أي لين الكلام وحسن الخطاب)، وأنه استعمل التغليظ في مخاطبة خصومه في ذلك الظرف؛ معللًا ذلك بـ "أن كل شيء في موضعه حسن، وحيث أمر الله ورسوله بالإغلاظ على المتكلم لبغيه وعدوانه على الكتاب والسنّة، فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن"، وأن التغليظ قد يكون "صحيحًا في بعض الأشخاص أو بعض الأحوال لظهور السنّة التي يكفر من خالفها، ولما في القول الآخر من المفسدة الذي يبدّع قائله"، ذاكرًا أنه لم يفعل ذلك إلا بعد أن ابتدأ خصومُه العدوان[564].

لقد ظهرت من ابن تيمية جوانب من "التغليظ" أثناء المحاقّة التي جرت في دمشق في المجلس الذي عقِد له من أجل العقيدة **الواسطية**، وذكر ما جرى في هذا المجلس، أو المجالس، بنفسه في رسالة له، وهي مدرجة برمّتها في **مجموع الفتاوى**، وهو يعتذر لنفسه، بأنهم هم من بدأ في البغي والاعتداء من أجل عقائده (هل كان ابن تيمية يتوقع أن يكتب في تضليل فقهاء عصره وأئمته، وسلاطينه، وكانوا أشعرية صوفية، في ذلك الزمن الذي لا تُتصوَّر فيه دولة بلا مذهب ديني تقوم دعوتها عليه، فيسقط مرجعيّتهم الدينية لأنهم جهال أو ضلّال، ثم يتركونه في حاله؟ ولا سيّما أن جميع المذاهب قائل بالاستتابة، وهل لو انعكست الصورة فكانت الدولة سلفية ذلك الوقت، وظهر من يدعو إلى الاعتزال أو الأشعرية ممن له صيت ذائع وشهرة، سيتركه ابن تيمية بلا محاقّة ولا استتابة؟ كذا كانت الأمور، وكذا كان الجوّ العامّ).

ومما جاء في مجالس المناظرات من تغليظ ابن تيمية لخصومه أنه قال على سبيل التهديد: "من خالفني، بعد ذلك، كشفت له الأسرار، وهتكت له الأستار [...] وأنا أسير إلى سلطان الوقت على البريد، وأعرّفه من الأمور ما لا أقوله في هذا المجلس، فإن للسلم كلامًا وللحرب كلامًا"[565]. مع أن ليس كل خصومه، في ذلك الوقت، مغرضين يريدون به الشر، فما كانوا إلا مطيعين لسلطان الوقت (وكان هو الجاشنكير كما مرّ في الفصل الأول)؛ للمحاقّة معه في شأن الاعتقاد، وقد يكون ذكر هذا الكلام قاصدًا به بعضَهم لا كلَّهم. وهذا كله من قبيل التغليظ، وكان بعضهم من أصدقائه

(564) المرجع نفسه، ج 6، ص 60.
(565) المرجع نفسه، ج 3، ص 182.

(كابن الزملكاني الشافعي على سبيل المثال). وفي هذا المجلس، ذكر أحد خصومه (وهو الأصولي صفي الدين الهندي الأرموي)[566] معلومة أخطأ فيها، وهو يردّ عليه، فأغلظ له ابن تيمية في الجواب، وقال له: "لا أدب ولا فضيلة، لا تأدبت معي في الخطاب، ولا أصبت في الجواب"[567]، مع أن هذا الذي ردّ عليه ابن تيمية لم يغلظ عليه، بل لم يعدُ أن يكون خطّأه في كلامه. لكنّ ابن تيمية استدرك الأمر بعد قليل، وبدأ يثني على هذا المعترض، وأنه يستحق التقدير والتقديم[568]. وكذلك في المجلس ذاته ألان القول لقاضي الشافعية، على الرغم من أنه أشعريّ مخالف له في أصول الدين[569].

وهذا ما يدلّ على أن ابن تيمية كان يمزج القول الليّن بالتغليظ بحسب السياقات التي يراها هو ملائمة. ولا ينبغي أن يغيب عن الذهن أن إحضار المرء بين يدي السلطان، وجمع من العلماء ليقفوا جميعًا ضدّه، ما هو إلا حالٌ شديدة، إذ كان ابن تيمية وحده يقف في مواجهة جمع كثير من أهل العلم المختلفين معه، بين يدي الأمير الذي يمثّل السلطة السياسية، وهذا، لا شك، موطن ضيق شديد الضغط والتأثير في النفس، ثم إنه كان يرى أن هذه المحاقّة ليست إلا من قبيل المؤامرة؛ من أجل أن يخلو وجه السلطنة للسلطان الجديد (بيبرس الجاشنكير) الذي عَزَلَ السلطانَ الناصر محمد بن قلاوون، وهو الذي كان يقرّب ابن تيمية ويثق به[570].

في مواجهة الأشاعرة، بوجه عام، كان ابن تيمية يمزج لين الكلام بالتغليظ، فتارة يقول عن الأشاعرة إنهم "الجهمية الإناث، وهم مخانيث المعتزلة"[571]، ومثل هذه

(566) سبقت ترجمته. المرجع نفسه، ص 183.

(567) المرجع نفسه.

(568) المرجع نفسه، ص 186-188.

(569) المرجع نفسه، ص 174.

(570) سبق الحديث عن هذا باستفاضة في الفصل الأول.

(571) ابن تيمية، **الحسنة والسيئة**، ص 151. ومثل هذا القول لا يمكن تأويله إلا بتكلف شديد، وقد كفانا ابن القيّم (تلميذ ابن تيمية) عناء التأوّل، فهو يوضح معنى الخنوثة هنا بأتم بيان في نونيته الشهيرة فيقول:

أهـون بـذا الطـاغـوت لا عز اسمه	طـاغوت ذي التعطيل والكـفـران
كـم مـن أسـيـر بل جريـح بل قـتيـ	ل تحت ذا الطاغـوت في الأزمـان
وتـرى الجبـان يكـاد يخلـع قـلبـه	مـن لـفـظـه، تـبًّـا لكل جـبـــان

=

التقريرات، أعني جعل الأشاعرة جهمية بإطلاق، ليس دقيقًا، وذلك لأن الجهم ليس عند الأشاعرة موطن رضا من الأصل، وبين الجهمية المحضة والأشاعرة اختلاف كبير في الأصول، فيتعمد ابن تيمية نسبتهم إليه، في إطار الاعتراك والاحتراب الذي كان بينه وبينهم. ومثل هذه النسبة لم تكن ترضيهم، وكتُبُهم ملأى بالتبرؤ من الجهم بن صفوان وعقائده، مما لا يحتاج إلى توثيق. ولئن كان بين الأشاعرة والجهمية بعض الموافقات، فهذا لا يعني أنهم جهمية، ومثل هذه الموافقات يقع بين جميع الطوائف، ولا يسلم منه حتى السلفية. أما وصفهم بأنهم "الجهمية الإناث، وأنهم مخانيث المعتزلة"، فهذا من الألفاظ التي لا تليق بالعلماء، والتي تجاوزت التخشين إلى "السباب الصريح"، مهما تأوّلها المتأولون، وهو مما لا يؤدي إلى الاجتماع والاتحاد اللذين كان ابن تيمية يدعو إليهما. لكنه في مواطن أخرى، يُلين خطابه، ويثني على الأشاعرة، وما قدّموه لخدمة الإسلام والمسلمين، فيقول عنهم: "ثم إنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنّة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف"[572].

ونجده، مثلًا يغلّظ كثيرًا على إمام من أئمة أهل السنّة وهو فخر الدين الرازي، ويصفه تارة بالكذب والافتراء[573]، ويصفه تارة أخرى في كتابه **بيان تلبيس الجهمية** بأنه "المحادّ لله ورسوله"[574]. لكنه مع هذا يترحّم عليه في موطن آخر من الكتاب، في سياق اعتراف الرازي بالشك والحيرة، وأن خير الطرائق طريقة القرآن في الإثبات والنفي[575]، وإن كان التغليظ على الرازي هو الصفة اللازمة لابن تيمية!

أما الاثنا عشرية، فيُلاحظ مثلًا أن شدّة الخطاب تكاد تطبع كتابه **منهاج السنّة النبوية** من أوله إلى آخره. فهو، في سياق بيان فساد استدلالات الاثني عشرية

= وترى المخنث حين يقرع سمعه تبدو عليه شمائل النسوان

ويظل منكوحًا لكل معطل ولكل زنديق أخي كفران

ورحم الله ابن تيمية وابن القيّم، لقد كانا في غنًى عن هذا الفحش في القول.

(572) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 102.

(573) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 186.

(574) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 3، ص 83.

(575) المرجع نفسه، ج 8، ص 529.

السمعية والعقلية، مثلًا، ينزل عليهم آية من القرآن، فيقول إنهم "من أشبه الناس بمن قال الله فيهم: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (الملك: 10)"[576]. ويفرد صفحات طويلة من الكتاب يثبت فيها مشابهة الرافضة لليهود[577]. لكنه بعد هذه الصفحات كلها يقول: "وينبغي أيضًا أن يعلم أنه ليس كل ما أنكره بعض الناس عليهم يكون باطلًا، بل من أقوالهم أقوال خالفهم فيها بعض أهل السنّة، ووافقهم بعض، والصواب مع من وافقهم لكن ليس لهم مسألة انفردوا بها أصابوا فيها"[578]. وهكذا يعود ابن تيمية إلى اللين، فيعترف لهم بما لديهم من حق في مسائل[579].

ومن أمثلة تغليظه السب المباشر لابن المطهّر الحلّي، والحكم عليه بأن الله لم يرد أن يطهّر قلبَه! فيقول فيه، مشيرًا إلى اسمه (ابن المطهر): "كما أن من ادّعى الطهارة، وهو من الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم، بل من أهل الجبت والطاغوت والنفاق، كان وصفه بالنجاسة والتكدير، أولى من وصفه بالتطهير"[580]. ويسمّيه "الحمار الرافضي"[581]، وهذا شتم شخصي، لا علاقة له بالحجاج العلمي، بل يتعلق بالجانب النفسي، والسياق السياسي الاجتماعي، وليس هو داخلًا في الخطاب الشرعي، ولا في التأصيل المنهجي.

ولئن كان القاضي الأشعري الإخنائي قد أغلظ لابن تيمية بسبب فتواه في تحريم شدّ الرحل إلى غير المساجد الثلاثة[582]، ومن ذلك شدّ الرحل لزيارة قبر النبي

---

(576) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 8.

(577) المرجع نفسه، ص 22-38.

(578) المرجع نفسه، ص 44.

(579) لعل من المفيد أن يُعلَم أن ابن تيمية أخذ بقول الرافضة الاثني عشرية في مسألة الطلاق، وقد عابه بهذا تقي الدين السبكي ولكن ابن تيمية دافع عن الرافضة ووصفهم بأنهم مؤمنون. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، تحقيق عبد الله بن محمد المزروع، ج 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2015)، ص 659-660.

(580) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 21.

(581) المرجع نفسه، ج 7، ص 290.

(582) يفرّق ابن تيمية بين "زيارة القبور" و"شدّ الرحل والسفر إليها"، ويرى أن "شد الرحل" عبادة مستقلة، تحتاج إلى دليل، وهي مسألة فقهية فرعية ما كان يجب أن تأخذ أكبر من حجمها، لكن خصوم ابن تيمية، ومن أبرزهم القاضي الإخنائي المالكي، فهموا أن ابن تيمية يحرّم زيارة قبور الأنبياء، ووصفه الإخنائي بالبدعة والضلالة، والجهل، وأنه جاهر بعداوة الأنبياء، وأنه ممن أضله الله على علم، وأن قلبه قاسٍ، وأنه معتد على =

الكريم وغيره من الأنبياء (وهي مسألة لها علاقة بالتصوّف الشعبي ذلك الوقت)، وكذلك الصالحين والأولياء؛ فإن ابن تيمية قد قسا عليه في رده عليه واشتدّ، لأنه رأى أن الإخنائي قد بغى عليه وظلمه؛ إذ لم يكن الإخنائي دقيقًا في فهم كلامه. لكن، مع هذا، من المحتمل جدًا أن يكون الإخنائي المالكيّ أخطأ الفهم، فإن سيرته عطرة، كما هو مذكور في التراجم، وكان معروفًا بالنزاهة والديانة والصلاح، وهو قاضي قضاة الديار المصرية[583]؛ أي إنه ذو منزلة رفيعة، وذو ديانة.

لكن ابن تيمية وصف قاضي القضاة بالجهل، وأنه ممن "يتكلمون في الدين بغير علم"، وأن في كلامه "من الجهل والكذب والضلال ما لا يُظَنُّ أن يقع فيه آحاد العلماء الذين يعرفون ما يقولون، فكيف بمن سمي قاضي القضاة؟"[584]، وعدّه ممن "يناقض دين المسلمين"[585] [كذا]. بل عدّه "رأس هؤلاء المبدّلين"[586] [كذا]، أي الذين بدّلوا الشريعة وغيّروها. هذا الكلام يوجهه ابن تيمية إلى "قاضي القضاة" في زمنه؛ أي، بالتبع إلى السلطة السياسية. ولك أن تتصور أن يوصف قاضي القضاة مع ما عُرِف به من سيرته العطرية وديانته، بأنه "مناقض لدين المسلمين"، ثم اذهب إلى أبعد من هذا، وتصوّر ما موقف الذي عيّن قاضي القضاة هذا، أعني السلطان، كيف يكون موقفه إذا بلغه هذا الكلام؟ مع أن المسألة برمّتها ليست غير "اجتهاد فقهي"، في "مسألة فرعية" لا أصلية، وليست هي من "جليل العقائد"، بل من فروع مسائل الفقه. وهو هنا لا يتكلم عن مطلقات، بل يتكلم عن أعيان، أي عن عين قاضي القضاة أنه مناقض لدين المسلمين، وأنه رأس المبدّلين.

= مقام الأنبياء، وغير ذلك من الأوصاف. واحتجّ الإخنائي بأن الزيارة لا تنفكّ عن الحركة من مكان إلى مكان، أي إنه يلزم من كلام ابن تيمية تحريم شد الرحل، تحريم الزيارة نفسها، وأنه لو كانت الزيارة بذاتها قربة، فالحركة في سبيل ذلك قربة أيضًا، فكيف يدّعى فيها التحريم؟ والجدير بالذكر أن فتوى ابن تيمية المشار إليها كانت سببًا أيضًا في سجنه الأخير الذي مات فيه، أما رسالة القاضي الإخنائي المالكي التي ردّ فيها على ابن تيمية، فينظر: سلامة القضاعي الشافعي، **البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة وبراهين الكتاب والسنّة الناطقة على وقوع الطلقات المجموعة منجزة أو معلقة** (القاهرة: مطبعة السعادة، [د. ت.])، ص 371-375.

(583) ينظر ترجمته، في: الزركلي، ج 6، ص 56.

(584) ابن تيمية، **الإخنائية**، ص 103.

(585) المرجع نفسه، ص 111.

(586) المرجع نفسه.

ثم يذكر ابن تيمية ما نسبه إليه خصومه من أن تحريم "السفر" إلى القبور (قبر النبي وقبور الأنبياء والصالحين)، يلزم منه تحريم "زيارة" القبور مطلقًا، وإذًا فهو عداوة للأنبياء.

مع أن ابن تيمية، وهذا حقيقي، لم يقل هذا الكلام، بل رأيه واضح في التفريق بين مطلق "زيارة القبور"، وبين "شدّ الرحل" إلى قبور الأولياء والصالحين والأنبياء. وهناك فرق كبير بين الأمرين. لذا، رد عليهم (وعلى الإخنائي) بقوة مشابهة وبتضخيم مقابل، فقال إن "في هذا الكلام من الجرأة على الله ورسوله وعلماء المسلمين أولهم وآخرهم، ما يقتضي أن يُعرَّف من قال هذه المقالة ما فيها من مخالفة دين الإسلام وتكذيب الله ورسوله، ويستتاب منها، فإن تاب وإلا ضربت عنقه"[587]. مرة أخرى، هذا الكلام يوجهه ابن تيمية إلى قاضي القضاة! والمسألة أهون من وصفها بـ "التكذيب لله ورسوله"، وأهون من الاستتابة عليها. ولئن كان قد بالغ واشتطّ في إطلاق هذا الحكم، فإنه يتضمن تكفيرًا، ولو غير مباشر، للإخنائي ومن معه على وجه التعيين.

من أوجُه إغلاظ ابن تيمية في القول أيضًا، أنه ربما ينقل اتفاق الأئمة على شيء، ثم يصف مخالفيه بأنهم "مخالفون لاتفاق الأئمة"، فيجيز لنفسه التغليظ عليهم لهذا السبب، مع أنه قد يكون هو المخطئ في دعواه هذا الاتفاق. ومن ذلك، مثلًا، أنه نقل، في رده على الإخنائي، اتفاق الأئمة على "أنه لا يمس قبر النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقبله، وهذا كله محافظة على التوحيد"[588]، لكن الإمام أحمد، وهو إمام أهل السنّة، ورد عنه فيما رواه عنه ابنه عبد الله، قال: "سألتُه عن الرجل يمس منبر النبي، صلى اللّه عليه وسلم، ويتبرك بمسِّه ويقبِّله، ويفعل بالقبر مثل ذلك أو نحو هذا، يريد بذلك التقرب إلى اللّه جل وعز، فقال: لا بأس بذلك"[589]. وصحيح أنه ورد عن أحمد بن حنبل قول آخر في المنع، لكنه، على الأقل، لا يثبت قطعية "دعوى الاتفاق"، ويشكك فيها، وكلامه في المنع لم يكن فيه بيان أنه حرام ولا أنه بدعة ولا شيء من ذلك.

(587) المرجع نفسه، ص 155.

(588) المرجع نفسه، ص 149.

(589) ابن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ج 2، ص 492.

تلك نماذج قليلة جدًا من تغليظ ابن تيمية الشديد وتوبيخه الأليم لخصومه، وقد غلب عليه هذا الطبع، حتى وُصِف بذلك، حتى لقد قال عنه صديقُه وتلميذه الذهبي، على الرغم من محبته الشديدة له، وتعظيمه إياه: "له حِدَّة قوية تعتريه في البحث، حتى كأنه ليثٌ حرِب [...] وفيه قلة مداراة وعدم تؤدة غالبًا، والله يغفر له"، وأنه "قد يعظِّم جليسه مرة، ويُهينُه في المحاورة مرّات"[590]. وينقل الذهبي أن من مخالفي ابن تيمية من "يعتقدون فيه وفي علمه، لكن يقولون: فيه طيشٌ وعجلةٌ وحدّة ومحبة للرياسة"[591]، وأن من خصومه من عاداه "ممن قد تكلّم هو فيهم فأقذع وبالغ، فالله يكفيه شرّ نفسه"[592]. وفي موطن آخر يقول الذهبي عنه: "تعتريه حدة في البحث، وغضب وشظف للخصم؛ تزرع له عداوة في النفوس، ونفورًا عنه. وإلا والله فلو لاطف الخصوم، ورفق بهم، ولزم المجاملة وحسن المكالمة؛ لكان كلمة إجماع؛ فإنّ كبارهم وأئمتهم خاضعون لعلومه وفقهه، معترفون بتفوقه وذكائه، مقرّون بندور خطئه"[593].

لعل طريقة التغليظ التي غلبت على ابن تيمية لا تلائم دعوته للسعي في اتحاد المسلمين وجمع كلمتهم، أي إنها كانت بخلاف ما يؤمّل.

- **"تشابُه" المختلفين**

ومع هذا، يُلاحَظ في محاورة ابن تيمية مع الخصوم أنه كان يشير إلى مواطن التشابه معهم، على الرغم من أن معظم كتاباته تدور حول نقاط الاختلاف، وعلى الرغم من أنه يسوق مواطن التشابه في سبيل الحجاج، وإلزام الخصوم. ولئن كان هذا يدلّ على أنه متفطّن لمواطن التشابه بين المختلفين، فهو في الوقت ذاته يستعمله من أجل إلزامهم بحجّته.

---

(590) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، "الدرة اليتيمية في السيرة التيمية"، في: **تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**، جمع وتحقيق علي بن محمد العمران (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2001)، ص 44-45.

(591) المرجع نفسه، ص 48.

(592) المرجع نفسه، ص 49.

(593) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، "ذيل تاريخ الإسلام"، في: **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**، جمعه ووضع فهارسه محمد عزير شمس وعلي بن محمد العمران، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ط 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2001)، ص 269.

وتسليط الضوء على مواطن التشابه بين المختلِفين لا يخصّ، في فكر ابن تيمية، المسلمين وحدهم، بل يتعدّاهم إلى جملة البشر وبني آدم بأجمعهم. ولئن كان هذا قد يعدّ جانبًا من جوانب انسجامه مع منهجه في جمع كلمة المسلمين، بالنظر إلى ما يجمعهم، فإنّه في الوقت ذاته، لا يلغي تعميق الاختلافات فيما بين طوائفهم.

يقرر ابن تيمية أنه "ما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء"[594]، فلا بد إذًا من وجود مشتركات وتشابهات بين جميع الأشياء، ولا يشذ النوع الإنساني عن هذه القاعدة، ولا يخرج عنها طائفة من طوائف الإسلام. فصحيح أن هناك مختلفين، لكنّ هؤلاء المختلفين في أشياء هم كذلك متشابهون في أشياء، ولئن كان هناك ما يفرّقهم، فهناك أيضًا ما يجمعهم. غير أن ابن تيمية، كما أسلفتُ، التفت أكثر ما التفت إلى مواطن الاختلاف بين المسلمين، لأنه، ربما، رأى أن هذا هو المصلحة، وظنّ أنه يمكن جمع المسلمين جميعًا على مذهب واحد ومنهج واحد، هو ما يظنّه منهج السلف ومذهبهم. ويمكن جمع نقاط التشابه التي أشار إليها في النقاط التالية:

- **"تشابه" عموم البشر**

يقرّ ابن تيمية بأن البشر جميعًا يتشابهون في أشياء، فمن ذلك أن "القضايا التي يتفق عليها بنو آدم لا تكون إلا حقًا، كاتفاقهم على مدح الصدق والعدل، وذم الكذب والظلم"[595]. ومن ذلك أيضًا أن بني آدم "كلهم متفقون على أن ما شاهدوه علموه بالمشاهدة وما غاب عنهم علموه بالأخبار، فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار"[596]. ومن ذلك أن هناك فطرة ضرورية يتفق عليها بنو آدم[597]، وأنهم متفقون على معرفة جنس الحق والباطل والصدق والكذب والعدل والظلم وغير ذلك[598]. ويقرر أن "العادة التي تعم بني آدم مع تباين حالهم وأديانهم

(594) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **التدمرية**، تحقيق محمد عودة السعوي (الرياض: مكتبة العبيكان، 2000)، ص 107.

(595) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح الدين المنجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1976)، ص 50.

(596) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 330.

(597) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 374.

(598) ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص 156.

واختلاف علومهم وإراداتهم، لا تكون إلا عادة صحيحة، كما اعتادوه من الأمور الطبيعية والخلقية، فإنهم جميعهم يعتادون الأكل والشرب والنكاح واللباس. وكل هذه العادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة ولها منافع صحيحة. كذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبته وتحسينه، وذم الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقبيحه؛ هذه عادة صحيحة حسنة باتفاق الخلائق"[599].

وهكذا يرسم ابن تيمية دوائر للاتفاق والتشابه عامة، تندرج فيها دوائر أخص فأخص. وبعد رسم الدائرة التي يتفق جميع بني آدم عليها، ويتشابهون فيها، ينتقل إلى دائرة أضيق، وهي:

- **"تشابه" أهل الملل السماوية**

فيشير إلى مواطن التشابه التي يشترك فيها أهل الملل السماوية، فيحتج بهم، على سبيل المثال، في مقابل الفلاسفة القائلين بقِدم العالم، حين يقرر أن قول الفلاسفة يخالف قول "جماهير أهل الأرض"، وقول "أهل الملل الثلاث: المسلمين واليهود والنصارى"، و"المجوس"، بل حتى "المشركين"[600]. ويشير إلى إجماع "أهل الملل قاطبةً على أن الرسل معصومون فيما يبلغونه عن الله"[601]، وغير ذلك.

ثم تضيق دائرة التشابه، أكثر فيلتفت ابن تيمية إلى:

- **"تشابه" المختلفين من أهل القبلة**

فيقرر أن الحق كثيرًا ما يكون مقسومًا بين الطوائف الإسلامية المتنازعة "فيكون في قول هذا حق وباطل، وفي قول هذا حق وباطل، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالثٍ غيرهما"، لينتهي إلى أن "العصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة، ليست ثابتة لطائفة بعينها"[602]. فعلى الرغم من الاختلاف والتنازع بين طوائف الأمة، هناك مواطن تشابه واتفاق بين طوائف الإسلام، وهو الحق الذي يقول به طوائفهم كلها، وهو الحق المعصوم عنده.

---

(599) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 4، ص 601.
(600) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 353.
(601) المرجع نفسه، ص 446.
(602) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 2، ص 309.

وفي هذه السبيل يرى ابن تيمية أنه إذا "إذا كان المقصود نصر حق اتفق عليه أهل الملة أو رد باطل اتفقوا على أنه باطل؛ نُصِر بالطريق الذي يفيد ذلك، وإن لم يستقم دليله على طريقة طائفة من طوائف أهل القبلة، بُيِّن كيف يمكن إثباته بطريقة مؤلفة من قولها وقول طائفة أخرى، فإن تلك الطائفة أن توافق طائفةً من طوائف المسلمين، خيرٌ لها من أن تخرج عن دين الإسلام"[603].

فالحق الذي يجمع المسلمين باتفاقهم يجب نصره بأي دليل يؤدي إلى ذلك، ولو بموافقة أدلة الخصوم المختلفين من أهل القبلة، وذلك لأن الاتفاق مع طائفة من المسلمين يبقى خيرًا من الخروج من دين الإسلام بالكليّة.

وفي مثال يلقي الضوءَ على التشابه بين الفرقاء، وعلى الرغم من أن ابن تيمية يعدّ الكلّابية والأشاعرة ونحوهم من فِرق الجهمية، كما سبق ذكره وكما يسمّيهم، فإنه يرى أنهم "هم أهل السنّة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها المعتزلة والرافضة"[604].

ولئن كان ابن تيميّة يكيل النقد الحادّ للشيعة الاثني عشرية، كما يتضح في كتابه **منهاج السنّة** وغيره، فإنه مع ذلك يرى أن اختلافهم "مُعتبَرٌ" في الفقه، وأنهم يُعتَدّ بهم في الخلاف بين طوائف الأمّة، فلا يتحقق إجماعٌ في جنس هاتيك المسائل، إذا خالفت طائفة من طوائف المسلمين كالشيعة الاثني عشرية على سبيل المثال، وها هو في كتابه **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، يقرّر، في سبيل دحض دعوى السبكي أن ابن تيمية يخالف الإجماع، أن بين الشيعة الاثني عشرية نزاع في مسألة الطلاق، أي إن الإجماع لم يتحقق في هذه المسألة كما ادّعى تقي الدين السبكي، وهذا يعني أن ابن تيمية يرى خلاف الشيعة ناقضًا لدعوى الإجماع، وأن خلافهم معتدٌّ به. وقد احتجّ ابن تيمية في الاعتداد بخلاف الاثني عشرية بأنهم: "عدد كثير، ولهم نظر واستدلال"[605]، ويرى أن أكثر الناس (أي الفقهاء) يقولون: "إنه يُعتَدُّ بخلافهم إذا كانوا من أهل الملّة، فإنهم داخلون في مسمّى الأمة والمؤمنين"[606]، وأنهم "إن كانوا

(603) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 300.
(604) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 3، ص 538.
(605) ابن تيمية، **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، ج 2، ص 659.
(606) المرجع نفسه، ص 660.

ضالين في ما خالفوا فيه أهل السنّة والجماعة، فلا يلزم ضلالهم في كل شيء"، وأنهم إذا كانوا مخالفين للأمة في أشياء، فليست الحجّة في أقوال منازعيهم، بل الحجة ليست إلا في الإجماع؛ لأن "أدلّة الإجماع إنما دلت على عصمة المؤمنين بلفظ المؤمنين ولفظ الأمّة"[607]. ليخلص ابن تيمية بعد هذا التقرير إلى أن يقول: "فإذا كان اسم المؤمنين وأمّة محمد صلى الله عليه وسلم يتناولهم، ولهم نظر واستدلال، ولهم دين يوجب قصدهم الحق؛ لم يبق وجه لمنع الاعتداد بهم"[608].

والمقصد مما سبق أن ابن تيمية، في سعيه لمقصد تحقيق الوحدة بين المسلمين، كان يلفت الانتباه إلى مواطن الاختلاف في الأكثر، وإن كان يلفت الانتباه إلى مواطن التشابه بين المختلِفين، ويحتج به، مهما كان مذهبهم ودينهم. وعلى الرغم من توظيفه هذا التشابه في إلزام الحجة للمختلِف، فلا يمكن التغاضي عن أنه نبّه إلى المشتركات وما يجمع الناس بعضهم ببعض، سواء أكانوا داخل أمة الإسلام (المختلف القريب)، أم خارج أمة الإسلام (المختلف البعيد)، انطلاقًا من وجوب الاعتراف بالحق الذي عند المختلف[609].

ب- تطبيق ابن تيمية لمبدأ العدل مع المختلفين

أما في المكوِّن النظري الثاني في منهجه، وهو العدل، فقد لاحظتُ أن لابن تيمية طريقة في النظر إلى أقوال الخصوم، يكاد ينفرد بها عن غيره من علماء الأمة، بحسب قدرتي واجتهادي المتواضعَيْن، ويعتمد فيها الموازنة، في إطلاق الأحكام على الأفراد أو الطوائف أو الآراء، سواء أكان المحكوم عليه مختلِفًا قريبًا أم بعيدًا.

---

(607) المرجع نفسه، ص 661.

(608) المرجع نفسه، ص 662.

(609) من منهج القرآن الكريم في محاورة أهل الكتاب، على سبيل المثال، أنه يلفت الانتباه إلى مواطن التشابه بينهم وبين المسلمين، لبيان النقاط المشتركة بين أهل الملل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: 46). وقد سبق الغزالي ابنَ تيمية في مقدّمة كتابه **تهافت الفلاسفة**، حين قال: "أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم [أي الفلاسفة] إلا دخول مطالب منكر لا دخول مُدّع مُثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورًا مذهب الواقفية، ولا أتنهّض ذابًا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبًا واحدًا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد". والمقصد أن الغزالي التفت في معركته مع الفلاسفة إلى ما يجمعه مع المختلفين فيتعاضدون ويتناصرون ضدّ من يخالفهم في الأصول. الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 82-83. (ما بين معقوفين مني)

ينطلق ابن تيمية في أحكامه على الأفراد أو الطوائف من خارج إطار الإسلام من معيار مجملات الإسلام وقطعياته. أما في شأن الأفراد أو الطوائف من داخل إطار الإسلام، فينطلق من معيار مذهب أهل السنّة أو مذهب السلف، بحسب فهمه له. فقد يقترب فرد أو طائفة أو رأيٌ من الإسلام وقد يبتعد، وقد يقترب من مذهب أهل السنّة/ السلف وقد يبتعد. وبحسب الاقتراب والابتعاد يكون الحكم على الفرد أو الطائفة أو المنهج، وقد يكون الاقتراب في الجملة، وقد يكون في بعض التفصيل، وقد يكون الاقتراب من وجه والابتعاد من وجه آخر. بل حتى الكفر نفسه ليس متساويًا؛ فهناك كفرٌ أعظم من كفر، وكفر أخفُّ من كفر، فإن "الكفر جنسٌ تحته أنواع متفاوتة"، بحسب تعبيره[610].

لهذا يتخذ ابن تيمية منهج "الموازنة" في أحكامه على الفرد أو الطائفة أو الرأي والمذهب والدين. فيقول: "كل من كان عن التوحيد والسنّة أبعد، كان إلى الشرك والابتداع والافتراء أقرب"[611]. وقد كان ابن تيمية يتّبع هذا المنهج مع المختلف البعيد كما كان يتبعه مع المختلف القريب، أما المختلف البعيد، فسيأتي. وسأتكلم هنا عن المختلف القريب.

أما أهل البدع من المسلمين، فهم قوم خلطوا اعتقادًا صالحًا وآخر سيئًا، عند ابن تيمية، فهم مسلمون يشهدون الشهادتين، وهم من "أهل القبلة والصلاة". لكنهم في الوقت نفسه خالفوا "اتفاق السلف" (أي ما يراه هو أنه اتفاق السلف)، في أشياء، فاستحقّوا بذلك أن يكونوا، عنده، مبتدعة. وأهل البدع، كما يقرر ابن تيمية، فيهم "بِرٌّ وفجورٌ"[612]. وإذا حُقِّقَت التقوى "فأكرمُ الخلق عند الله أتقاهم من أي طائفة كان"[613]. وأنه "إذا عوقب المعتدون من جميع الطوائف، وأُكرِم المتقون من جميع الطوائف؛ كان ذلك من أعظم الأسباب التي ترضي الله ورسوله [...] وتُصلِح أمر المسلمين"[614]. وهذا يعني أن في كل طائفة من طوائف أهل القبلة متقين ومعتدين،

(610) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 127.
(611) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 2، ص 281.
(612) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 4، ص 201.
(613) المرجع نفسه، ج 3، ص 416.
(614) المرجع نفسه، ص 423.

وهذا اعتراف منه بوجود متقين في المختلفين مع "أهل السنّة" بحسب فهمه للسنّة وأهلها.

وفي إطار الموازنة بين طوائف أهل القبلة/ المختلف القريب، أسوق بعض الأمثلة لتقريب الصورة. فمن ذلك، مثلًا، موازنة ابن تيمية بين بعض الطوائف المنتسبة إلى أهل السنّة والجماعة، بحسب فهمه، فهو يرى مثلًا أن الأشاعرة المتأخرين هم أقرب "الجهمية"، في الأسماء والصفات، إلى أهل السنّة[615]. يليهم المعتزلة الذين يرى أنهم أقرب إلى الحق من الفلاسفة[616]. وفي مسألة الصحابة، مثلًا، يرى أن المعتزلة خيرٌ من الخوارج ومن الرافضة، لأنهم يقرون بخلافة الخلفاء الأربعة، ويتولونهم، بخلاف الرافضة والخوارج الذين يكفّرون بعض الصحابة[617]. وهكذا تتعدد وجوه التقديم والتأخير بحسب المسألة المبحوثة، فقد تقترب طائفة من أهل السنّة في مسألة، وتبتعد عنها في أخرى.

ونلاحظ أن ابن تيمية يدافع تارة عن "الرافضة" ضدّ من يرى أنهم لا يعتد بهم في الخلاف، كما سبقت الإشارة[618]، وتارة يدافع عن الأشاعرة في وجه الشيعة (كابن المطهر الحلّي فيما يرى أنه لم ينصفهم فيه)، فيقول عنه: "فإن غالب شناعته [أي الحلّي] على الأشعرية ومن وافقهم. والأشعرية خيرٌ من المعتزلة والرافضة عند كل من يدري ما يقول، ويتّقي الله فيما يقول"[619].

ذاك في إطار الموازنة بين الطوائف المختلفة. أما في النظر إلى "الطائفة الواحدة"، فيميّز ابن تيمية بين أقوال رجالها، ولا يضع الطائفة كلها في سلة واحدة. ومن ذلك مثلًا نظره إلى الأشاعرة. فهو يميّز بين قدماء الأشاعرة ومتأخريهم، كما يميز في طائفة "الرافضة" بين الإسماعيلية والاثني عشرية، ويميّز في المعتزلة بين البصريين والبغداديين.

(615) سبق أن انتقدنا وصف ابن تيمية للأشاعرة، بل حتى المعتزلة بأنهم من الجهمية، وإني لأرى هذا من الجور في الحكم، فهو غير واقعي وغير حقيقي، وفيه تعميم، يستعمله ابن تيمية كثيرًا، وهو غير دقيق، ويستحق بحثًا مستفيضًا.

(616) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 1، ص 160.

(617) ابن تيمية، **دقائق التفسير**، مج 2، ص 144.

(618) ابن تيمية، **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، ج 2، ص 659-660.

(619) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 444.

أما الأشاعرة، فهو يرى أن قدماءهم أقرب إلى السلف في الصفات، بخلاف متأخريهم الذين يراهم أقرب إلى الاعتزال ونفي الصفات[620]. وأما الرافضة، فهو يرى أن الإسماعيلية أبعد عن الحق من الاثني عشرية، فيقول مثلًا في مسألة ادّعاء الاثني عشرية العصمة لاثني عشر رجلًا سوى النبي: "فهذه خاصّة الرافضة الإمامية التي لم يشركهم فيها أحد، لا الزيدية الشيعة ولا سائر طوائف المسلمين، إلا من هو شر منهم كالإسماعيلية الذين يقولون بعصمة بني عبيد، المنتسبين إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر، القائلين بأن الإمامة بعد جعفر في محمد بن إسماعيل دون موسى بن جعفر، وأولئك ملاحدة منافقون. والإمامية الاثنا عشرية خير منهم بكثير، فإن الإمامية مع فرط جهلهم وضلالهم، فيهم خَلْقٌ مسلمون باطنًا وظاهرًا، ليسوا زنادقة منافقين، لكنهم جهلوا وضلوا واتبعوا أهواءهم. وأما أولئك [أي الإسماعيلية] فأئمتهم الكبار العارفون بحقيقة دعوتهم الباطنية زنادقة منافقون، وأما عوامّهم الذين لا يعرفون حقيقة دعوتهم فقد يكونون مسلمين"[621]. هذا على الرغم من أن زيارة المشاهد والمقابر، وما يجري فيها من توسل واستغاثة وبدع، شائع في عوام الإسماعيلية، كما هو شائع في عوام الاثني عشرية، كما هو شائع في كثير من عوام أهل السنّة. وأما المعتزلة، مثلًا، فمعتزلة البصرة عند ابن تيمية أقرب إلى إثبات الصفات من معتزلة بغداد[622]. وهكذا ينظر ابن تيمية فيما يسمّيه "الموازنة".

بل إنه يتبع منهج الموازنة في آراء الفرد الواحد. ولعل الغزالي يصلح مثالًا على هذا؛ فابن تيمية ينقم عليه في أشياء، ولكنه يمدحه في أشياء. فهو يثني على كتابه **إحياء علوم الدين** في أمور، وينتقده في أخرى، ويرى أن الغزالي في **الإحياء** مال في بعض كلامه إلى الباطنية، ويرى أن فيه كذلك موادّ فاسدة مال فيها إلى الفلاسفة، بل يشبّهه في بعض آرائه الصوفية بمن "أخذ عدوًا للمسلمين، فألبسه ثياب المسلمين"[623]؛ أي إنه نظر إلى ما يراه فيه من "إيجابيات"، وما يراه فيه من "سلبيات"، ولم يسقطه برمته، من أجل "الأغلاط" التي أخذها عليه. ومع هذا، كان ينهى عن تكفيره، بل

(620) ينظر على سبيل المثال: ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 3، ص 742-743؛ ج 4، ص 298.

(621) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 2، ص 452-453. (ما بين معقوفين منّي)

(622) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 8، ص 43.

(623) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 10، ص 551-552.

شجّع من دَفَعَ التكفيرَ عن الغزالي (يبدو إذًا أنه كان في زمن ابن تيمية من كان يكفّر الغزالي)، فقال: "وهذا القائل إنما ذكر هذا لدفع التكفير عن مثل الغزالي وأمثاله من علماء المسلمين، ومن المعلوم أن المنع من تكفير علماء المسلمين الذين تكلموا في هذا الباب، بل دفع التكفير عن علماء المسلمين وإن أخطأوا، هو من أحق الأغراض الشرعية"[624].

وهكذا، لم يكن ابن تيمية في كثير من الحالات يضع المختلفين في سلة واحدة، ولا يحكم عليهم حكمًا واحدًا، ولكنه كان ينظر إلى صوابهم وخطئهم، وينبه على هذا وينتقد ذاك. ولئن كان هذا منسجمًا مع تأصيله في وجوب العدل مع المخالف، فلم يكن ابن تيمية يلتزمه هذا في حالات أخرى، فيقسو ويشتدّ على المختلفين، فيضعهم في سلة واحدة ويطلق عليهم أحكامًا كلية قاسية، فيصف المتكلمين، ولا سيّما الأشاعرة، حين قالوا: "إن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم"، بأنهم "كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف. وسبب ذلك اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص للشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين [كذا]، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر، وكان مع ذلك لا بد للنصوص من معنًى، بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى – وهي التي يسمونها طريقة السلف –، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع تكلف – وهي التي يسمونها طريقة الخلف –"[625].

إنه هنا يرى أن نسبة المتكلمين بـ "التفويض" إلى السلف كذبٌ عليهم، ثم يصف الكافرين بأنهم "إخوان المتكلمين". هذا تغليظ شديد، مجاوز لحد الاعتدال، وظلمٌ بيِّنٌ للمتكلمين المسلمين مهما تأوّل كلامَه المتأوِّلون، وإطلاق حكم عام لم يراعِ فيه الموازنة والإنصاف. كان من الممكن أن يوصفوا بأنهم "أخطأوا" على السلف، مثلًا، من دون تلك الأوصاف، ولا سيّما أن ابن تيمية بنفسه يقرر، كما أشرنا مرارًا، أن السلف أنفسهم اختلفوا في جنس المسائل التي تنازع فيها أهل القبلة.

(624) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 477.

(625) ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ص 189.

وفي حق القائلين بأن الله ليس في جهة، مثلًا، وهو قول عامّة المتكلمين من جميع طوائف أهل القبلة، الذين ينفون عن الله الجهة والتحيّز، يطلق ابن تيمية أحكامًا كلية قاسية، فيصف الواحد منهم بأنه لا يجرؤ أن يقول هذا "في ملأ من المؤمنين، وإنما يقوله بين إخوانه من المنافقين [كذا]"[626]. فكأن الناس عند ابن تيمية قسمان: قسم ينفي الجهة عن الله وهؤلاء هم المنافقون، وقسم يثبتها وهؤلاء هم المؤمنون! ويصف القائلين بهذا القول بأنهم "وإن زعموا أنهم من أهل المعرفة المحققين، شابهوا من سبق من إخوانهم من المنافقين، قال اللّه تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ، وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ (البقرة: 13-14)"[627]. وهكذا يُنزل آية في المنافقين الذين كانوا في عهد النبوة يبطنون الكفر ويظهرون الإيمان، على مسلمين مجتهدين متأولين صالحين من علماء المسلمين المتكلمين الكبار من الأشاعرة وغيرهم. هذا، وكلام أولئك عن الجهة مبثوث في كتبهم لا يستخْفون به، بل يعلنونه ويناظرون عليه.

ومما هو مجاوز لحدّ العدل تلقيب الفرقة باسمٍ تتبرأ منه، على سبيل التشنيع، ومن ذلك وصف الأشاعرة بأنهم "جهمية". وصحيح أن الأشاعرة وغيرهم يشابهون الجهمية في بعض الأقوال، كنفي قيام الحوادث بذات الله، وكتأويل الصفات الاختيارية، والصفات الخبرية، وغير ذلك، لكن وصفهم بأنهم "جهمية" من أجل هذا التشابه هو من الجور في إطلاق الإحكام، المخالف لتأصيل ابن تيمية وتنظيره. وصحيح أن ابن تيمية وصف تلك المشابهة بين الأشاعرة والجهمية بأنها "تجهّم"[628]، لكنه في كثير من المواطن يصف الأشاعرة بأنهم جهمية، بلا أي تمييز ولا احتراز،

(626) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 6، ص 354.

(627) المرجع نفسه، ص 354.

(628) يقسم ابن تيمية التجهّم إلى ثلاث درجات، فالدرجة الأولى اختص بها من يسمّيهم الغالية من النفاة، وهم الذين يرون أن أسماء الله تعالى على المجاز لا على الحقيقة، وهو قول القرامطة الباطنية والفلاسفة الصابئة، أما الدرجة الثانية، وهي أخفّ من الأولى، فقد اختصّ بها المعتزلة، الذين يقرّون بأسماء الله تعالى في الجملة لكنهم ينفون الصفات، ويصف المعتزلة بأنهم هم "الجهمية المشهورون"، على الرغم من خلاف المعتزلة مع الجهمية في كثير من المواطن، أما الدرجة الثالثة من التجهم فقد اختصّ بها الصفاتية، ومنهم الأشاعرة. المرجع نفسه، ص 371-372.

وبإطلاق واضح قطعي. ويكفينا دليلًا على هذا كتابُه الشهير **بيان تلبيس الجهمية** الذي كتبه، في الأساس، للردّ على فخر الدين الرازي الفيلسوف والمتكلم الأشعري، وهو إنما كتبه للردّ على مخالفيه الأشاعرة، الذين يصفهم في بعض المواطن بأنهم "أقرب هؤلاء الجهمية إلى السنّة"، ويصفهم في مواطن بأنهم "الجهمية الإناث".

وممّا جاوز فيه ابن تيمية حدّ العدل وضعُ أهل الكبائر المنصوص عليها في الشرع كتابًا وسنةً، والمجمع عليها على القطع والتواتر، في نسق واحد مع الأئمة "المجتهدين" من علماء الكلام، فقال على سبيل المثال: "فالزناة واللوطية وتارك الجهاد وأهل البدع وشربة الخمر، هؤلاء كلهم ومخالطتهم، مضرّةٌ على دين الإسلام"[629]، فساوى بين غير متساوين، وماثل بين غير متماثِلِين. فهل الزاني واللائط المرتكبان كبيرةً منصوصًا عليها بالقطع والتواتر يُقرَنان بعالمٍ مجتهدٍ من علماء الأمة من الأشاعرة أو المعتزلة وغيرهم؛ لأنه أخطأ في التأويل "العِلمي"، الذي يراد به تنزيه الله عن النقائص، والذي وقعت في جنسه أصلًا طائفة أو طوائف من السلف، كما ذكر ابن تيمية نفسه مرارًا؟ هل مجالسة فخر الدين الرازي والباقلاني والزمخشري والرمّاني والسنوسي مضرة على دين الإسلام؟

ويخالف ابن تيمية تأصيله في وجوب العدل، في دخوله في النيّات، مما لا يطلع عليه إلا الله، فمن ذلك مثلًا كلامُه عن فخر الدين الرازي أنه كتب مؤلفاته، ومنها كتابه الشهير **تأسيس التقديس**؛ لأحد ملوك الأيوبيين، فقال فيه: "وهذا الكتاب الذي صنفه الرازي على عادته وعادة أمثاله من المتفلسفة والمتكلمين في تصنيف الكتب لعظماء الدنيا من الملوك والوزراء، والقضاة والأمراء، وذويهم؛ لينفِّقوا بجاه هؤلاء كلامَهم، حقًّا كان أو باطلًا، وسواء قصدوا به وجه الله، أو قصدوا به العلو في الأرض أو الفساد. وكان ملك الشام ومصر في زمانه الملك العادل، أبو بكر بن أيوب. فصنفه وأهداه له، ظنًا أنه بجاهه ينتشر"[630]، فاتهمه أنه أهدى هذا الكتاب للملك الأيوبي المشار إليه، من أجل أن ينتشر عن طريقه. ومثل هذا هو من حكم الباطن الذي لا يعلمه إلا الله، ومثل هذا هو من قبيل "الزيادة غير المشروعة" في الإنكار التي ذمّها ابن تيمية بنفسه، ونقد أقوامًا وقعوا فيها، ولا مصلحة فيه، ولا حاجة إليه.

---

(629) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 15، ص 312.

(630) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 1، ص 13-14.

ومما خالف فيه ابن تيمية منهجه النظري، أخذُهُ خصومَه باللوازم، على الرغم من أنه قرر غير مرة أن لازم المذهب ليس بمذهب، وأن لازم القول ليس بقول. فمن ذلك مثلًا، اتهامه من يسمّيهم "الجهمية" (أي الأشاعرة)، في كتابه الشهير **بيان تلبيس الجهمية**، بأنهم "منكرون لحقيقة كونه أحدًا صمدًا، وأنهم جاحدون لحقيقة دعائه، مسوّغين للإشراك به"[631]. وذلك في سياق الردّ على الرازي أنه ينكر أن في "الإشارة إلى الله بالأصابع"، و"رفع الأيدي" في الدعاء، دلالةً على أن الله في جهة "الفوق"، معضدًا رأيه بأن الناس يرفعون أياديهم إلى من يعظمونه، وقد يقصدون بهذا الملائكة[632]، لكن ابن تيمية يرى أن عدم الإشارة إلى الله، يلزم منه عدم الاعتراف بكونه أحدًا صمدًا، ونسب ذلك إلى من يسميهم "الجهمية" وأنهم منكرون لأحدية الله وصمديته.

ج- تكفير المختلف القريب، وعقوبته

أما قاعدته الثالثة في إطاره النظري، وهي مسألة التكفير، فعلى الرغم من أن ابن تيمية يصف نفسه قائلًا: إني "دائمًا ومن جالسني يعلم ذلك مني: أني من أعظم الناس نهيًا عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرًا تارةً وفاسقًا أخرى وعاصيًا أخرى، وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها: وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية"[633]. وعلى الرغم من منهجه المنضبط في التكفير وتحذيره من التساهل فيه، وسعة عذره للمختلِف، فقد صدر منه كلام في حق المختلِفين معه، إما يشي بالتكفير، وإما هو تكفير صريح لمعيّنين، كما سبق أن أشرنا.

فمّما يشي بالتكفير وصفُه الجهميةَ بأنهم "يفترون على الله الكذب"، وأنهم "يكذبون بالحقّ لمّا جاءه"[634]. والمكذِّب بالحق الذي جاء به الرسول لا يكون إلا كافرًا. ويجدر بنا هنا أن ننبه إلى أن ابن تيمية لا يتكلم عن مطلقات، بل يتكلم عن "طوائف معيّنة" موجودة في الخارج، كالجهمية، ومن يصنّفهم هو أنهم جهمية. إن

(631) المرجع نفسه، ج 4، ص 526.
(632) الرازي، **أساس التقديس**، ص 99.
(633) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 229.
(634) ابن تيمية، **الاستقامة**، ج 1، ص 225.

تكفير طوائف بعينها ليس من قبيل "تكفير المطلقات"، فتكفير المطلقات أن يقال، مثلًا: "كل من قال كذا أو فعل كذا فهو كافر". فهذا، حقًا، تكفير مطلقات لا تكفير أعيان، لأنه كلام عامّ مطلق لا يُقصَد به طائفة بعينها موجودة في الخارج. ففي القرآن مثلًا: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: 73). هذا يُعَدُّ تكفير مطلقات، فليس فيه تحديد لطائفةٍ ولا جماعةٍ بعينها. لكنَّ تحديد طائفة أو فرقة أو جماعة بعينها هو تكفير أعيان؛ تكفيرٌ لجماعة بأكملها، وطائفة بعينها. وبالمنطق حين يطلِق ابن تيمية تكفيرَ "الجهمية" في موضع، ثم في موضع آخر يصف الأشاعرة بأنهم "الجهمية الإناث"، ويصف المعتزلة بأنهم "مخانيث الجهمية"[635]، فماذا يستنتج الباحث؟ وحين يصف بعض الطوائف بأنهم جهمية – بإطلاق – (وإن كانوا ليسوا جهمية محضة)، كالنجّارية والضرارية والبرغوثية[636]، وغيرهم من طوائف المسلمين وعلمائهم الذين يختلفون معه في فهم الأسماء والصفات والقدر وغيرها، ويقرأ القارئ كلامه السابق في تكفير الجهمية، ثم يقرأ أنه يصنّف طوائف أنها جهمية، فماذا ستكون النتيجة عنده إذا أعمل قاعدة "اللزوم المنطقي"؟

لا أجد تفسيرًا لهذا الخلط إلا حدّة ابن تيمية، فلقد تناولنا منهجه في التكفير، وأنه ينص في منهجه أنه لا يعني بمثل هذه الأحكام إلا تكفير المطلقات، وأنه يميّز بين المطلق والمعيّن، وينصّ على أن السلف والأئمة كانوا "يكفِّرون الجهمية في الإطلاق والتعميم، وأما المعيَّن منهم فقد يدعون له ويستغفرون له؛ لكونه غير عالم بالصراط المستقيم، وقد يكون العلم والإيمان ظاهرًا لقوم دون آخرين، وفي بعض الأمكنة والأزمنة دون بعض بحسب ظهور دين المرسلين"[637]. إن عبارة أن "الجهمية كفّار على الإطلاق والتعميم"، عبارة متناقضة داخليًا. فلفظ "الجهمية" يعني طائفةً موجودة في الخارج، لها شيوخ وأعلام ورؤساء. وليس هذا من قبيل المطلقات. ومثله أن يقال مثلًا: "الأشاعرة كفّار على التعميم"، أو "المعتزلة كفّار على التعميم".

(635) ابن تيمية، **الحسنة والسيئة**، ص 151.

(636) يقول ابن تيمية في خصوم أحمد بن حنبل الذين شاركوا في امتحانه: "فإن كثيرًا من أولئك المتكلمين أو أكثرهم لم يكونوا معتزلةً وبشر المريسي لم يكن من المعتزلة بل فيهم نجارية ومنهم برغوث. وفيهم ضرارية. وحفص الفرد الذي ناظر الشافعي كان من الضرارية أتباع ضرار بن عمرو. وفيهم مرجئة ومنهم بشر المريسي. ومنهم جهمية محضة ومنهم معتزلة". ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 17، ص 299.

(637) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 1، ص 10.

كل هذا ليس تكفير مطلقات، بل تكفير أعيان، تكفير طوائف موجودة في الواقع. بل تكفير المطلقات إنما هو بالإتيان بألفاظ العموم، كأن يقال: "من قال كذا وكذا فهو كافر"، أو "قول كذا وكذا هو كفر". واضح إذًا أن ابن تيمية يريد هنا تفسير أقوال الأئمة والسلف على نحوٍ يزيل التناقض الموجود عند أهل الحديث، ويحمل ألفاظهم في تكفير "الجهمية"، على أحسن الوجوه البعيدة من تكفير الأعيان.

هذا في نظري خطأٌ منهجي، يسبب كثيرًا من سوء الفهم لمقاصد ابن تيمية التي أقطع أنها أبعد الأشياء عن التكفير. فيقع في التكفير بعضُ من يقلّده بلا فهم صحيح، فيتهمُه خصومُه، كذلك، بتكفير المسلمين. مع أني أرى أن ابن تيمية، منهجيًا، لا يكفّر معيّنين، إلا أفرادًا معدودين، وأن تكفيره لتلك الطوائف هو، عنده وفي منهجه، تكفير مطلقات. لكن تحديد الطوائف بتكفير، وإن كان ابن تيمية يحمله على أنه من المطلقات، سبب في الانزلاق إلى تكفير الأعيان. ومن ذلك مثلًا أنه، في كتابه **التسعينية** الذي كتبه للرد على الأشاعرة في مذهبهم في الكلام الإلهي، يصرخ في وجه الأشاعرة الذين أرادوا حضوره للمناظرة، فيقول: "يا مبدلين، يا مرتدّين عن الشريعة، يا زنادقة"[638]، وهذا كلامٌ إن لم يكن تكفيرًا فهو قريب جدًا إلى تكفير الأعيان لا تكفير المطلقات.

أيضًا، أفتى ابن تيمية بجواز سبي "الرافضة" المشهورين بـ "الجَبَلِيّة"، وهم جماعة من الاثني عشرية وغيرهم ممن يرفض خلافة أبي بكر وعمر، ولهذا يسمّون "الرافضة". وسمّوا بـ "الجبلية"، لأنهم كانوا يسكنون الجبال، كجبل في لبنان يسمّى "كسروان"، وكذلك جبل "عامل"، وغيرهما، وكانوا "خارجين" على الدولة المملوكية، معاونين للتتار، كما أوضحنا. وقد أفتى بـ "جواز" سبي نسائهم وأولادهم، كما أفتى بالتفريق بين الأولاد والآباء في حياتهم لئلا يفسدهم آباؤهم، وهذا مبنيٌّ على تكفيرهم، وعدِّهم طائفة ممتنعة[639].

---

(638) ابن تيمية، **التسعينية**، ج 1، ص 118.

(639) ينظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 400؛ ابن تيمية، **المستدرك على مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 223؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **جامع المسائل**، تحقيق محمد عزير شمس، ج 5 (مكة المكرمة: دار جامع الفوائد، 2001)، ص 305؛ البعلي، **مختصر الفتاوى المصرية**، ص 510. وسنفرد لهذه القصة، ولمعنى "الطائفة الممتنعة"، وأسباب هذه الفتوى الحقيقية، حديثًا خاصًا في موضعه من الدراسة، لأن كثيرًا من المعاصرين، ولا سيّما الجهاديين، يفهمونه أنه تكفير محض لـ "جنس" الاثني عشرية، ويعممونه على الرافضة جميعًا، من دون نظرٍ إلى سياق الفتوى التاريخي والسياسي.

ومثل هذا فتواه الأولى في التتار[640]، وفتواه الثانية فيهم كذلك[641]، وفتواه في ماردين[642]، وفتواه في النصيرية[643]. لكن على الرغم من فتوى ابن تيمية التي "يجيز" فيها سبيَ هؤلاء الرافضة "الجَبَلِيَّة"؛ فإنه يذكر عن نفسه أنه، حين شارك في حملة جبل كسروان[644]، نهى عن سبي هؤلاء وقتلهم، وأنه أمر بتعليمهم وتوزيعهم في القرى السنّيّة، وإلزامهم شرائع الإسلام.

كذلك الحال مع خصومه الأشاعرة؛ إذ على الرغم من المحاقّات الطويلة، والجدالات الكثيرة، وعلى الرغم من السجن والعقوبات التي تعرض لها، والتكفير الذي كان من بعضهم له؛ فإنه عفا عنهم، بل ذكر ابن رجب الحنبلي تلميذُ ابن تيمية أن أخا ابن تيمية أراد أن يدعو على القضاة والشيوخ الذين سجنوه وظلموه، فنهاه عن ذلك، وأمره بأن يدعو لهم "اللهم هب لهم نورًا يهديهم به إلى الحق"[645]. وحين حاول السلطان الناصر أن يأخذ منه فتوى للتخلص من هؤلاء القضاة والعلماء وعقوبتهم (لأسباب سياسية حتمًا، فقد كانوا حلفاء للجاشنكير، خصم الناصر كما أسلفتُ في الفصل الأول)، أخذ ابن تيمية يعظّم هؤلاء العلماء والقضاة، ويذكرهم بالخير، وكان مما قاله للسلطان: "إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم [...] من آذاني فهو في حِلّ، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنا لا أنتصر لنفسي"، وما زال به حتّى حلم عنهم وصفح[646].

وحين توفّي أحد خصوم ابن تيمية الكبار، وهو العالِم والمتكلم والفقيه الأشعري صدر الدين بن الوكيل (ابن المرحل)، أظهر الحزن عليه، ودعا له بالرحمة، بل عزّى المسلمين جميعًا في موت هذا العالِم – وإن كان خصمًا شديدًا له – فقال: "أحسن الله عزاء المسلمين فيك يا صدر الدين"[647].

---

(640) ينظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 501-508.

(641) المرجع نفسه، ص 509-543.

(642) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 532.

(643) المرجع نفسه، ص 503.

(644) التي وقعت في سنة 705هـ، وسبق الحديث عنها في الفصل الأول من الكتاب.

(645) ابن رجب الحنبلي، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج 4، ص 512.

(646) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 94.

(647) محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ج 4 (بيروت: دار صادر، 1974)، ص 14.

وكذلك حين اعتدى عليه بعض عوامّ الصوفية في القاهرة، أبى أن يثأر لنفسه، بل عفا عنهم وسامحهم، وقال لتلامذته الذين كانوا يريدون الثأر له والانتقام ممن اعتدى عليه: "إما أن يكون الحق لي أو لكم أو لله، فإن كان الحق لي فهم فِي حلّ مِنه، وإن كان لكم فإن لم تسمعوا مني، ولا تستفتوني فافعلوا ما شئتم، وإن كان الحق لله فالله يأخذ حقه إن شاء كما يشاء"، وكان مما قاله لتلامذته الغاضبين أيضًا أن هؤلاء الذين اعتدوا عليه "قد يكونون مجتهدين مخطئين، ففعلوا ذلك باجتهادهم، والمجتهد المخطئ له أجر"![648].

لكنه مع هذا، حين كان في مصر، عزّر أحد غلاة الصوفية تعزيرًا بليغًا (أي شديدًا) بسبب ادّعائه "أنه المهدي الذي بشّر به النبي [...] وأنه يزوج عيسى بابنته، وأن نواصي الملوك والأولياء بيده، يولي من يشاء ويعزل من يشاء، وأن الرب يناجيه دائمًا، وأنه هو الذي يمد حملة العرش وحيتان البحر". يقول ابن تيمية عن هذا الرجل "المعظم عند أتباعه"، بحسب تعبيره، "قد عزرته تعزيرًا بليغًا في يوم مشهود بحضرة من أهل المسجد الجامع يوم الجمعة بالقاهرة، فعرفه الناس وانكسر بسببه أشباهُه من الدجاجلة"[649].

وينقل ابن كثير أن ابن تيمية استتاب رجلين من الصوفيّة، أحدهما كان يلبس لباسًا منكرًا، وأمر بحلق رأسه وتقليم أظفاره، وأخذ عليه العهد أن يتوقف عن ممارسات منكرة كأكل القاذروات والكلام الفاحش، وأما الآخر فاستتابه عن أكل المحرّمات، و"مخالطة أهل الذمّة"، وأن لا يتكلم في تعبير المنامات وما لا علم له به[650]. كما نُقِل أنه استتاب الرافضة أهل كسروان، بصحبة نقيب الأشراف زين الدين بن عدنان وكان إماميًا اثني عشريًا ومعتزليًا[651]، و"ألزمهم شرائع الإسلام"[652].

(648) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق طلعت فؤاد حلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001)، ص 225.

(649) ابن تيمية، **الاستغاثة في الرد على البكري**، ص 208.

(650) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 46.

(651) ذكر الصفدي أن أباه محيي الدين بن عدنان شيعي إمامي اثنا عشري. صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق علي أبو زيد [وآخرون]، قدّم له مازن عبد القادر المبارك، ج 4 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1998)، ص 572. مما يشير إلى عقيدة الابن زين الدين الذي يصفه الصفدي أيضًا بأنه "كان كاتبًا مشهورًا، وفاضلًا في أهل الاعتزال مذكورًا، وفارس جلاد وجدال، ومقام في انتصار مذهبه ومقال". ينظر ج 2، ص 288-298.

(652) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 49.

وكذلك نقل ابن كثير أن ابن تيمية جادل بعض الصوفية الأحمدية، حتى كتب عليهم الالتزام بالشرع، وأن "من خرج على الكتاب والسنّة ضربت عنقه"[653]. وأنبّه إلى أن شيخهم الذي كان يحاوره ابن تيمية هو الشيخ صالح الأحمدي الرفاعي، وكان على علاقة جيدة بالتتار[654]. كان هذا سنة 705هـ، كما ذكرنا في الفصل الثاني. وهكذا يُفهَم الأمر في سياقه التاريخي، فليست المسألة ردًا على صوفية "مبتدعة" فحسب، بل صوفية لهم علاقة بعدوّ الدولة المملوكية أيضًا.

كما ذكر ابن كثير أن ابن تيمية استتاب رجلًا صوفيًا يقال له إبراهيم المُولَّه، وكان له أحيانًا مكاشفات، ومع هذا لم يكن من أهل الصلاة، فعزّره ابن تيمية بالضرب، سنة 725هـ، على "ترك الصلاة ومخالطة القاذورات، وجمع النساء والرجال حوله في الأماكن النجسة"[655].

وكذلك سجّل ابن كثير، في أحداث سنة 726هـ، أن ابن تيمية شهد مقتل رجل كان متهمًا بـ"الكفر والتلاعب بدين الإسلام والاستهانة بالنبوة والقرآن"، وذكر أن ابن تيمية أنّب هذا الرجل قبل مقتله، ونقل عن البرزالي قوله: "وكان قتله عزًّا للإسلام وذلًا للزنادقة وأهل البدع"[656].

وبجمع هذه الحوادث يتبين أن ابن تيمية كان يغلّب جانب التغليظ تارات، ويغلّب جانب اللين تارة، وأن فتاواه لا يشترط أن تكون مرتبطة بتطبيقها بحذافيرها، فهو قد عدّ أهل جبل كسروان طائفة ممتنعة (يشبهون أهل الردّة)، ومع هذا نهى عن سبي نسائهم وأولادهم ومنع من قتل المقدور عليه من رجالهم، وهو وإن كان أمضى سنين طويلة في جدال مستمرّ مع خصومه الأشاعرة وغيرهم الذين كان يرى أن مذهبهم كفر، فإنّه لم يكفّرهم، ولم ير بعد طول العهد أن الحجّة قامت عليهم، فكان يثني على خصومه، ويترحّم عليهم، ومع هذا فقد كان يعزّر بعض من ادّعى المهدوية وأن بيده عزل الملوك وتوليتهم وهو قول على الله بلا علم، أي إنه كفر، لكن هذا لم يكن عنده سببًا لتكفير المعيّنين، فاكتفى بالتعزير.

---

(653) المرجع نفسه، 52.
(654) المرجع نفسه، ص 77.
(655) المرجع نفسه، ص 258.
(656) المرجع نفسه، ص 266.



الفصل الرابع

الجيران المزعجون
المختلف البعيد وموقف ابن تيمية منه

"وهم [النصارى] يبالغون في تكفير اليهود بأعظم مما يستحقه اليهود من التكفير [...] فكانت الأمّتان على غاية التناقض والتعادي [...] ولهذا كل أمة تذم الأخرى بأكثر مما تستحقه".

ابن تيمية

مقدمة

واجه العالم الإسلامي، إضافة إلى الغزو المغولي/ التتري من جهة الشرق، غزوًا صليبيًا من جهة الغرب، أقام لنفسه ممالك في منطقة الشام تحديدًا، في مدّة طويلة استغرقت قرنين من الزمان (490-692هـ/ 1090-1291م). في هذا الفصل سأتحدث بمزيد من التفاصيل عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية لهؤلاء الصليبيين، وللجوالي المسيحية الأصيلة التي تقيم في هذه المنطقة، وعن الجدال الديني بين المسلمين والمختلف البعيد بعامة، والنصارى بخاصة عبر التاريخ[1]. وإنما

(1) لمزيد من التفاصيل في حال النصارى في العالم العربي، ينظر: جاك تاجر، **مسلمون وأقباط: منذ الفتح العربي إلى عام 1922م** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)؛ صادق المخزومي، **الإسلام والمسيحية: سوسيولوجيا العصور التأسيسية** (بيروت: دار الرافدين؛ أونتاريو: أوبيوس، 2016)؛ مجلس كنائس الشرق الأوسط، **المسيحية عبر تاريخها في المشرق**، حبيب بدر وسعاد سليم وجوزيف أبو نهرا (محررون) (بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، 2001).

خصصت النصارى دون اليهود مثلًا، لأن لهم نصيبًا كبيرًا في صراع المماليك مع المغول والصليبيين.

هناك، أيضًا، طائفةٌ عدّها ابن تيمية من المختلف البعيد، هي طائفة الفلاسفة، والتي تشمل، في فكره، جماعاتٍ ينسبها إليها ويدرجها فيها، مما يستحق نظرًا وبحثًا وتحليلًا، وكان لهم حضور قوي ومؤثر، تسرّب حتى إلى علم الكلام والتصوف الإسلاميين، واتخذ مظاهر "إسلامية"، ولا سيما أن الفلاسفة نالوا حظًا من النقاش وافرًا بينهم وبين علماء الكلام الإسلامي. وكانت محاولة الغزالي، ثم من بعده ابن تيمية، علامتين فارقتين في هذا النقاش الممتد.

سنعرّج فيما يأتي على تاريخ تلك الطوائف في أبرز محطّات التاريخ، ونشير إلى أهم مآخذ ابن تيمية على اعتقاداتها، وكيف وصلت الحال إلى ما وصل إليه في زمن المماليك.

أولًا: طوائف المختلف الديني البعيد في زمن ابن تيمية التاريخ والاعتقادات

أما النصارى، فإن أوّل احتكاك لابن تيمية بهم، في شأن عام، كان حادثة عسّاف النصراني، التي ذكرناها في الفصل الأول.

اشتبك ابن تيمية مع "النصارى" في كثير من مؤلفاته، وأبرزها كتابه الكبير بعنوان **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**، ويبدو أنه ألّفه في مرحلة متأخرة، لأنه صرّح فيه باسم كتابه **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**[2]، الذي كتبه في دمشق، بعد عودته من مصر، ويدل على ذلك أنه ذكر، في **الفرقان**، كتابه السابق له **منهاج السنّة النبوية**، والذي يرجّح أنه ألفه نحو سنة 710هـ[3].

---

(2) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز العسكر وحمدان الحمدان، ج 3، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1999)، ص 349.

(3) ينظر كلام محقق كتاب ابن تيمية، في: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ص 87.

أما **الجواب الصحيح** فهو ردٌّ على كتاب وصل إليه من قبرص[4]، فيه احتجاج لصحة دين النصارى "بما يحتجّ به علماء دينهم وفضلاء ملّتهم من الحجج السمعية والعقلية"[5]، ولابن تيمية كذلك عدة رسائل في الكنائس - لأنها مسائل كانت تثار حينًا بعد آخَر مع "أهل الذمة" في زمنه بل قبل زمنه - فمنها: **مسألة الصلاة في البيع والكنائس**[6]، ومنها: **فتوى عن الكنائس والبِيَع والديورة**[7]: **هل تبقى؟**[8]، وكذلك **فتوى في أمر الكنائس**[9]، وأيضًا **فتوى في الكنائس التي أغلقت بالقاهرة وغيرها**[10]، وهي بعينها منشورة كتابًا مستقلًا بعنوان **مسألة في الكنائس**[11]. ولعل تاريخ هذه الرسالة الأخيرة كان سنة 721هـ، إن لم يكن سنة 700هـ، كما ذكرنا في الفصل الأول، ولا مجال للقطع، فمسألة الكنائس كانت تثار مرة بعد أخرى، ولأسباب غير دينية في الغالب.

---

(4) ذكر محققو كتاب **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** أن مؤلف هذا الكتاب أسقف مسيحي كان يقيم في صيدا، واسمه بولص الراهب، ألف كتبًا عديدة في الدفاع عن عقيدته النصرانية. "مقدّمة التحقيق"، في: ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 29-30، وهذا يدلّ على حالة من الحوار والجدل بين أصحاب الملل في زمن ابن تيمية.

(5) المرجع نفسه، ص 98.

(6) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 59.

(7) الكنائس والبيع (جمع بيعة) والديورة (جمع دير)، هي أماكن العبادة عند المسيحيين.

(8) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ج 3 (الرياض: طبعة المحقق، 1998)، ص 244.

(9) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **جامع المسائل**، تحقيق محمد عزير شمس، ج 3 (مكة المكرمة: دار جامع الفوائد، 2001)، ص 361.

(10) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 28 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، ص 632.

(11) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مسألة في الكنائس**، تحقيق علي الشبل (الرياض: مكتبة العبيكان، 1995). ويبدو، ولا مجال للقطع، أن تاريخ هذه الرسالة هو سنة 721هـ، إذ أمر السلطان بهدم بعض الكنائس في القاهرة، لأنها اعترضت حفره بركةً له، تسمّى "البركة الناصرية"، ينظر: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ج 33 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 7-11، أو ربّما قبل ذلك، فقد ذكر المقريزي أن النصارى طالبوا السلطان الناصر بإعادة كنيسة قديمة لهم، سنة 718هـ، فجددها لهم على أحسن ما يكون البناء، فغضب بسبب ذلك طائفة من المسلمين، فذهبوا وهدموا الكنيسة، وأقاموا محرابًا في أسرع ما يكون، وقعدوا يقرؤون القرآن، فخشي السلطان من الفتنة، فأقر المسلمين على ذلك، وغضب النصارى من ذلك، فأمر السلطان بهدم المحراب أيضًا حسمًا لمادّة الفتنة، ينظر: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، وضع حواشيه خليل المنصور، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 438.

وله "فصل في أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم"[12]، و"فصل في الرد على أن في عيسى طبيعتين"[13]، و"فصل في مجادلة أهلِ الكتاب في أمر المسيح"[14]، و"فصل في قوله تعالى: ﴿وطعام الّذِين أوتوا الكِتاب حِلٌّ لكم﴾"[15]، و"فصل في ادّعاء النصارى أن القرآن سوّى بين جميع الأديان"[16] (يبدو أن هذه من المسائل التي كان يثيرها المسيحيون في زمنه)، و"فصل في فساد قول النصارى إن المسيح خالق"[17]، و"فصل في ذبائح أهل الكتاب"[18]، و"فصل قوله: وما تفرّق الّذِين أوتوا الكِتاب"[19]، و"فصلِ في قول اليهود والنصارى في الرب عز وجل"[20]، وله فتوى عن "نصراني قسّيس، بجانب داره ساحة بها كنيسةٌ خرابٌ، لا سقف لها، ولم يعلم أحد من المسلمين وقت خرابها، فاشترى القسيس الساحة، وعمّرها، وأدخل الكنيسة في العمارة"[21]، و"فصل في شروط عمر بن الخطاب رضي الله عنه التي شرطها على أهل الذمّة"[22]، و"مسألة في مقبرة للمسلمين، وأهل الذمة يدفنون فيها، هل يجب على ولي الأمرِ منعهم أم لا؟"[23]، وفتوى عن "امرأة نصرانية بعلها مسلم، توفيت وفي بطنها جنين له سبعة أشهر، فهل تدفن مع المسلمين أو مع النصارى؟"[24]، وفتوى عن "اليهود والنصارى إذا اتخذوا خمورًا، هل يحل للمسلم إراقتها عليهم وكسر أوانيهم وهجم بيوتهم لذلك أم لا؟"[25]، وسئل عن "عن قوم لهم عند راهب في دير وديعة، وادّعى عدمها مع ما كان في الدير، ثم ظهر الذي ادعى أن ما عدم من الدير قد باعه. فهل

---

(12) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **دقائق التفسير**، تحقيق محمد السيد الجليند، مج 1، ط 2 (دمشق: علوم القرآن، 1984)، ص 319.
(13) المرجع نفسه، ص 331.
(14) المرجع نفسه، مج 2، ص 13.
(15) المرجع نفسه، ص 28.
(16) المرجع نفسه، ص 70.
(17) المرجع نفسه، ص 98.
(18) المرجع نفسه، ص 130.
(19) المرجع نفسه، مج 3، ص 303.
(20) المرجع نفسه، ص 384.
(21) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 647.
(22) المرجع نفسه، ص 651.
(23) ابن تيمية، **جامع المسائل**، ج 4، ص 223.
(24) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 24، ص 295.
(25) المرجع نفسه، ج 28، ص 664.

يلزم بالمال؟ أم لا؟ [...] وما يجب على ولاة الأمور فيه؟ وهل يجوز قتله وخراب ديره؟"[26]، ورسالة بعنوان **الرسالة القبرصية**[27]، بعث بها إلى ملك قبرص، ليحثه على الرفق بأسرى المسلمين، وفيها نقاش وجدال حول الديانة النصرانية، ورسالة في **احتجاج الجهمية والنصارى بالكلمة**[28]، ورسالة في **النهي عن أعياد النصارى**[29]، ورسالة بعنوان **ذمّ خميس النصارى**[30]، و**مسألة في من يسمّي الخميس عيدًا**[31].

تلك الرسائل تتنوّع بين ما هو سياسي، وما هو اجتماعي، وما هو ديني، وتدلّ على حالة من التفاعل والحجاج، وتشير إلى تأثّر أهل الملل بالمجتمع في ذلك العصر وتأثيرهم فيه، وإلى حضورهم الواضح سياسيًا واجتماعيًا وفكريًا في العهد المشار إليه.

أما الطائفة الثانية فهي طائفة الفلاسفة، وابن تيمية يُلحِق بها طوائف أخرى يجعلها منها، كالإسماعيلية، والقرامطة، والباطنية، والقائلين بالحلول والاتحاد من المتصوّفة[32]، كما سيأتي.

وقد اعتنى بالرد على الفلاسفة في ثنايا ردوده على المتكلمين في كتبه المشهورة التي أشرنا إلى بعضها سابقًا، ككتاب **منهاج السنّة**، و**درء التعارض**، و**بيان تلبيس الجهمية**، وغيرها.

لكنّه ألّف كتبًا برأسها، خصّصها للردّ على الفلاسفة، ومن يدرجه فيهم ويحسبه عليهم، منها ما هو مطبوع، ومنها ما سقط من يد الزمن، فمن تلك المؤلفات **بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول**

(26) المرجع نفسه، ج 30، ص 395-396.

(27) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرسالة القبرصية: خطاب لسرجواس ملك قبرص**، تحقيق قصي محب الدين الخطيب (القاهرة: دار المطبعة السلفية ومكتبتها، 1974).

(28) محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط 4 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1983)، ص 22.

(29) لم أتبين كونها مطبوعة بعنوانها أو عنوان آخر، غير أن هذه الرسالة أشار إليها بعض من ترجموا لابن تيمية، أو ذكروا مؤلفاته. المرجع نفسه، ص 27.

(30) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 481-487.

(31) ابن تيمية، **جامع المسائل**، ج 1، ص 371.

(32) في عهدٍ كانت تقوم فيه الدول على المذاهب الدينية، ولأن دولة المماليك سنية أشعرية، فإن الاتفاق العقائدي في الباطن، قد يرتبط بالولاء السياسي، في ذلك العهد.

والاتحاد[33]، ويسمّى كذلك كتاب **السبعينية**، لأنه ردّ فيه على الفيلسوف الصوفي ابن سبعين[34] الذي كان يعدّه من أولئك الفلاسفة الذين يراهم من المختلف البعيد الخارجين عن دائرة الإسلام أصلًا، وكتاب **الرد على المنطقيين**، الذي أراد به إبطال آلتهم المعرفيّة ومنهجم الاستدلالي، وهو منطق أرسطو[35]، وقد يسمّى **نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان**[36]، وله رسالة في الرد على الفلاسفة وغيرهم بعنوان **مسألة في العقل والنفس**[37]، ومن رسائله **إثبات المعاد والرد على ابن سينا**[38]، كتبها للرد على ابن سينا في رسالته الشهيرة المكناة **الأضحوية**، وقد تُسمَّى **قواعد في إثبات المعاد والرد على ابن سينا في رسالته الأضحوية**[39]. وله كذلك مجلد في **إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم**[40]، لكن لعله هو عين كتابه المطبوع بعنوان **مسألة حدوث العالم**[41]، يردّ بها على الفلاسفة القائلين بقِدم العالم وغيرهم. وله كتاب **إبطال قول الفلاسفة بإثبات الجواهر العقلية**[42]، ورسالة **إبطال قول الفلاسفة أن**

---

(33) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، ط 3 (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001).

(34) عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الإشبيلي المرسي (ت. 669هـ): من زهّاد الفلاسفة، والقائلين بوحدة الوجود. له من الكتب **أسرار الحكمة المشرقية**، و**رسائل ابن سبعين**، وغير ذلك. وكفره كثير من الناس. له مريدون وأتباع يعرفون بـ "السبعينية". خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، **الأعلام**، ج 3، ط 15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ص 280.

(35) كتب وائل حلاق دراسة مهمّة عن موقف ابن تيمية من المنطق الصوري، في مقدّمة كتابه الذي ترجم فيه ملخّص **الرد على المنطقيين** إلى الإنكليزية. ينظر:

Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(36) وقد لخّصه السيوطي، مضمّن في مجموع فتاواه، ينظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 9، ص 82-254.

(37) مطبوعة في مجموع فتاواه، في: **المرجع نفسه**، ص 271-304.

(38) ينظر: محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ج 1 (بيروت: دار صادر، 1974)، ص 76؛ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق علي أبو زيد [وآخرون]، قدّم له مازن عبد القادر المبارك، ج 1 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1998)، ص 241.

(39) ابن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 20.

(40) وُصِف بأنه مجلد كبير. المرجع نفسه، ص 21.

(41) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مسألة في حدوث العالم**، تحقيق يوسف بن محمد مروان بن سليمان الأوزبكي المقدسي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012).

(42) يبدو أنه من كتبه المفقودة، وقد ذكره تلميذه ابن عبد الهادي في مؤلفاته. محمد بن أحمد بن عبد الهادي، =

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد(43)، ورسالة **قاعدة في القضايا الوهمية**(44)، ورسالة **قاعدة في ما يتناهى وما لا يتناهى**(45)، وكتاب **في توحيد الفلاسفة**(46)، لكن هل هذا المؤلّف هو عينه الرسالة الموسومة بـ**توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا**؟(47) ليس لديّ ما يرجّح أحد الاحتمالين، وقد يكون هذا الكتاب هو نفسه الكتاب الذي طبع حديثًا بعنوان **مسألة في توحيد الفلاسفة**(48)، غير أن هذا الكتاب لا ذكر فيه بوضوحٍ أطمئنّ إليه، أنه مخصص لتوحيد الفلاسفة على طريقة ابن سينا ونظمه تحديدًا، وإن كان ابن تيمية فيه ينتقد ابن سينا في مواطن، فربما كانا كتابين مختلفين. ولابن تيمية كذلك رسالة بعنوان **قاعدة في الرد على أهل الاتحاد**(49)، وتسمّى أيضًا **حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود**(50)، وله كراريس في **الرد على عقائد الفلاسفة**(51)، وكتاب بعنوان **جواب في نقض قول الفلاسفة: إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية**، ولعله هو عين كتابه الشهير بـ**الصفدية**. وكتاب في **ثبوت النبوّات عقلًا ونقلًا والمعجزات والكرامات**(52)، ولعله هو عينه كتاب **النبوّات**

= **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق طلعت فؤاد حلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001)، ص 52؛ ابن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 21.

(43) ابن قيّم الجوزية، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 21.

(44) المرجع نفسه؛ وكذلك: ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 59.

(45) المرجع نفسه.

(46) ذكره ابن تيمية. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ط 3 (لاهور: مطبعة معارف لاهور، 1976)، ص 314.

(47) ينظر: ابن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن يمية**، ص 24؛ ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 71.

(48) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مسألة في توحيد الفلاسفة**، تحقيق مبارك بن راشد الحثلان (عمّان: دار الفتح للنشر، 2018).

(49) ينظر: ابن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 25؛ ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 72.

(50) وهي مطبوعة في: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، ج 4 (القاهرة: لجنة التراث العربي، [د. ت.])، ص 1.

(51) ذكرها تلميذه ابن مرّي، في رسالته إلى أصحاب ابن تيمية، ينظر: "رسالة من الشيخ أحمد بن محمد بن مريّ الحنبلي إلى تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية"، في: **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**، جمعه وأعد فهارسه محمد عزير شمس وعلي بن محمد العمران، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ط 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2001)، ص 153. ولعل هذه الكراريس تجمع بعض عناوين الرسائل المشار إليها.

(52) ينظر: ابن شاكر الكتبي، ج 1، ص 63؛ الصفدي، **أعيان العصر**، ج 1، ص 241.

المطبوع. ورسالة في **إبطال الكيمياء ولو صحّت وراجت**[53]، وكذلك رسالته في **تحرير أقسام المعزّمين بالعزائم المعجمة وصرع الصحيح وصفة الخواتم**[54]، وله رسالة في علم التنجيم، وقد كان من علوم الفلاسفة ومن شابههم، بعنوان **النجوم: هل لها تأثير عند القِران والمقابلة في الكسوف؟**[55]

ومن مؤلّفاته في الرد على الفلاسفة ومن شابههم من القائلين بالحلول والاتحاد، رسالة بعنوان: **قاعدة في الرد على أهل الاتحاد**[56]، وله الرد على ابن عربي في رسالة عنوانها **ما تضمنه فصوص الحكم من الكفر والإلحاد والاتحاد والحلول**[57]، وقد تسمّى **الردّ الأقوم على ما في فصوص الحكم**[58]، وله كذلك ردّ على ابن عربي في رسالته التي أرسل بها إلى الشيخ نصر المنبجي الذي كان يحبّ ابن عربي وينصر مذهبه ويتعصب له[59]، وله فصل في **حقيقة مذهب الاتحادية**[60]، ورسالة في **الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون**[61]. وله كذلك رسالة **في علم الباطن والظاهر**[62].

هذا ما خصصه ابن تيمية للردّ على الفلاسفة ومن لفّ لفهم، ومن عدّه منهم، وإن كان بعضها لم يطبع، أو فقِد أو سقط من يد الزمن، فضلًا عمّا في ثنايا كتبه الشهيرة من ردود على فلاسفة بأعيانهم كابن سينا، والفارابي، وابن رشد، وغيرهم. ويتضح

---

(53) ذكرها الصفدي، في: الصفدي، **أعيان العصر**، ج 1، ص 246؛ وابن شاكر الكتبي كذلك، في: ابن شاكر الكتبي، ج 1، ص 80. ويبدو أنها هي الفتوى في الكيمياء المطبوعة في مجموع فتاواه، ينظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 29، ص 368.

(54) ينظر: ابن شاكر الكتبي، ج 1، ص 80؛ الصفدي، **أعيان العصر**، ج 1، ص 246.

(55) ينظر: ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 64؛ ابن شاكر الكتبي، ج 1، ص 82. ولعل هذه الرسالة مطبوعة في مجموعة فتاواه، مع فتاوى أخرى في الموضوع عينه: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 35، ص 166-197.

(56) ينظر: ابن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 25؛ ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 72.

(57) الصفدي، **أعيان العصر**، ج 1، ص 241.

(58) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 362-451.

(59) وهي مطبوعة في: المرجع نفسه، ص 452-479؛ وفي: ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 1، ص 169-190.

(60) مطبوع في مجموع فتاواه. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 98-103.

(61) ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1 (الرياض: دار العطاء، 2001)، ج 1، ص 201-216.

(62) مطبوعة في مجموع فتاواه. ينظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 13، ص 230-269.

من العناوين السابقة الحضور المؤثر الكبير لأصحاب ذلك الاتجاه الفكري في زمن ابن تيمية، وتعدد مواطن الخلاف بينه وبينهم، وأن الردّ عليهم نال حظًا واسعًا من مؤلفاته واهتمامه.

1. النصارى بين المسلمين: التاريخ والاعتقادات

أ- التاريخ والعلاقة

في هذا المطلب نلقي الضوء على تفاصيل أكثر عن النصارى الذين كانوا يعيشون بين المسلمين، في محطات تاريخية لأبرز الأحداث. فإن تلك الطوائف بين المسلمين لم توجد فجأة، ولا كانت تلك الحوادث التي أسهموا فيها مجتزأة من حلقات التاريخ السابقة لزمن ابن تيمية.

- **في عهد النبوة والخلفاء الراشدين**

من المعلوم أن للمسلمين منذ أوائل الدعوة النبوية صلات بأهل الأديان السماوية التي كانت مبثوثة في مواطن متفرّقة من الجزيرة العربية وما حولها[63]، فممّا ورد في القرآن من ذكر أهل الأديان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 62). والخطاب القرآني الموجه إلى هؤلاء (وهو خطاب عربي) يومئ إلى وجود هذه الأديان وأصحابها بين العرب، وأن للعرب علائق بهم.

وفي عهد النبي، كما هو معلوم، كانت تجري جدالات ومناقشات في التوحيد وطبيعة المسيح، سجّلها القرآن في أكثر من سورة[64]. هذه العلاقة مع النصارى

---

(63) كان للنصرانية حضور، قبل الإسلام، في جزيرة العرب، وكان بعض القبائل العربية يدين بالنصرانية، وقد عدّد الجاحظ بعض تلك القبائل، وذكر منها: "تغلب، وشيبان، وعبد القيس، وقضاعة، وغسّان، وسليح، والعباد، وتنوخ، وعاملة، ولخم، وجذام، وكثير من بلحارث بن كعب". أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، وضع حواشيه محمد باسل عيون السود، مج 4، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص 129. بل عرفت قريش نفسها تحوّل بعض أفرادها إلى النصرانية، من مثل ورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث. أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، قدّم له وعلّق عليه محمد صادق بحر العلوم، ج 1 (النجف: المطبعة الحيدرية، 1964)، ص 233.

(64) سورة مريم على سبيل المثال، وكذلك بعض آيات القرآن في سور أخرى، كسورة آل عمران، وسورة المائدة، وغيرهما.

ابتدأت في مكة، منذ الهجرة إلى الحبشة التي كانت تدين بالمسيحية، وقضى المهاجرون من الصحابة فيها، وفي رعايتها وضمانتها، بضعة عشر عامًا. وفي عام الوفود، خضع نصارى نجران للنبي، وصالحوه على الجزية[65]، كما وفد عليه بنو تغلب، وهم خليطٌ من مسلمين ونصارى عليهم صُلبانُ الذهب، فصالحهم على أشياء[66]. ولم تكن غزوة تبوك إلا ضد النصارى من الغساسنة "العرب" ومن والاهم من نصارى الروم[67]. وفي عهد الخلفاء الراشدين، دخلت العراق والشام ومصر، وفيها كثرة كاثرة من النصارى، في حوزة العرب المسلمين الفاتحين. ولم يزل الفقهاء المسلمون يستندون إلى الشروط العمريّة مع "أهل الذمّة" (على الرغم من الشكوك في أسانيدها). وفي عصر الخليفة عمر بن الخطاب دُوِّنت الدواوين، ولم تكن إلا بلغات البلاد المفتوحة، كالسريانية، وقد ورد أنه استعان ببعض النصارى في هذه المهمة، ومن أولئك أبو زبيد الطائي[68]. هذا يعني أن المسلمين استعانوا بمن يثقون به من النصارى في بعض المهمّات العامّة الجليلة. ويروي ابن سعد في **الطبقات** أن رجلًا من النصارى كان يعلّم صبيان أهل المدينة الكتابة في زمن عمر بن الخطّاب، يدعى جفينة، وكان على علاقة جيدة بالصحابي سعد بن أبي وقاص[69].

وجاء أن الخليفة الثالث عثمان بن عفّان تزوّج نصرانية من بني كلب، هي نائلة بنت الفرافصة[70]، أسلمت على يديه[71]. وكان عثمان يُدني إليه شاعرًا نصرانيًا هو أبو زبيد الطائي[72] (وهو نفسه الذي ولّاه عمر بن الخطّاب في عمل إداري يخص الخلافة).

(65) ينظر خبر وفد نصارى نجران في: محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج 3، ط 27 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص 549-557.

(66) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إحسان عباس، ج 1 (بيروت: دار صادر، 1998)، ص 316.

(67) ينظر: ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج 3، ص 460-476.

(68) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوّض، ج 7 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 137.

(69) ابن سعد، ج 3، ص 356.

(70) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، ج 6 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ص 114.

(71) علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، **تاريخ دمشق**، تحقيق محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، ج 70 (بيروت: دار الفكر، 1998)، ص 138.

(72) أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي، **طبقات الشعراء**، تحقيق أبو فهر محمود محمد شاكر، ج 2 (جدة: دار المدني، 1974)، ص 593-594.

أما في عهد عليّ بن أبي طالب، فينقل الطبري أن قبيلة بني ناجية الذين قاتلوا معه ضد معاوية، كانوا خليطًا من مسلمين ونصارى[73]؛ أي إن النصارى ساهموا في الأحداث السياسية الكبرى التي جرت في تاريخ الخلفاء منذ عهد مبكّر. وعلى العموم، كانت العلاقة بين المسلمين الفاتحين والنصارى إيجابية، في جميع البلدان المفتوحة، في عهد الراشدين، وقد كُتِبت مؤلفات طويلة تؤكّد هذه العلاقة الطيّبة مستندة إلى مصادر مسيحية[74].

• **في عهد الأمويين**

وفي عهد بني أميّة، اتسعت رقعة البلاد الداخلة إلى حوزة المسلمين، وبقيت علاقة النصارى بالمسلمين جيّدة، على العموم؛ فقد أبقى معاوية بن أبي سفيان على النُّظُم البيزنطية والقبطية في الشام ومصر وغيرهما بِلُغات أصحابها، واستعان بأصحاب تلك اللغات في إدارة تلك الشؤون[75]. واتخذ أحدَ النصارى طبيبًا له خاصًا، واسمه ابن أثال، واستعمله على بعض المهمّات الإدارية العمومية كالخراج، كما يذكر ابن أبي أصيبعة[76]. واتخذ معاوية بعض الكتّاب النصارى من مثل عبيد ابن أوس الغسّاني، وسرجون بن منصور[77]، إضافة إلى نصارى آخرين. وكان لسليمان بن عبد الملك كاتب نصراني يدعى ابن البطريق[78]. لكن التاريخ يسجّل أن معاوية أراد من نصارى مصر، في الخراج والجزية، أكثر مما قرره الصحابي الفاتح عمرو بن العاص[79]، كما يسجّل التاريخ أن الوليد بن عبد الملك أراد إدخال كنيسة دمشق في توسعة الجامع الأموي، مع أن دمشق أُخِذت صلحًا (ولا يجوز أخذ شيء

---

(73) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 5، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ص 125-126.

(74) ينظر: المخزومي، ص 138-157.

(75) المرجع نفسه، ص 203.

(76) ينظر ترجمته في: موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص 171 وما بعدها.

(77) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 6، ص 180.

(78) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف**، تحقيق عبد الله الصاوي (القاهرة: دار الصاوي، [د. ت.])، ص 275.

(79) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: دار المعارف، 1987)، ص 305.

من كنائس البلاد المفتوحة صلحًا)، على كراهة من النصارى لذلك، ثم استرضاهم بكنيسة أخرى[80]. وعلى الرغم من الوثوق ببعض النصارى في عهد الدولة الأموية، واستعمالهم في شؤون إدارية مهمة تخص الدولة، فإن الأمر كان مرتبطًا بمدى عدل الخليفة الأموي الذي يعتلي عرش الخلافة؛ فقد استمرّ بعض ملوك بني أمية، مثلًا، في أخذ الجزية من النصارى حتى بعد إسلامهم، إذ كان الاهتمام مصروفًا إلى جباية الأموال وتحصيلها، أكثر من تحويل غير المسلمين إلى الإسلام. لكن الخليفة المشهور بالعدل عمر بن عبد العزيز كان على خلاف ذلك، فورد أنه كان يرفق بـ "أهل الذمة"، ويرفع عنهم ظلم غيره من الملوك[81]. لكنّ هذه العلاقة الإيجابية عمومًا كان يتخللها كدرٌ في بعض الأحيان. ومن أسباب ذلك، بل من أهم أسبابه، عوامل سياسيّة، بعضها متعلق بمدى الولاء؛ فثمة نصارى كانوا متفاوتين في الولاء للدولة الأموية، فتارة يوالون الروم، وتارة يوالون الأمويين[82]. وأسباب تعود إلى "ظلم السلاطين" وتجاوزهم العهود والمواثيق، ولا سيّما في جباية الأموال والضرائب (الجزى). فقد روى الطبري أن قائدًا لبني أمية دعا نصارى بلاد ما وراء النهر إلى الإسلام ووعدهم بأن يلغي عنهم الجزية، فأسلموا، فطالبهم بالجزية ناكثًا وعده، فـ "نصبوا

---

(80) كان موضوع الكنائس قضية متجددة تؤدي إلى مشكلات بين النصارى من أهل الذمّة والمسلمين على مدار التاريخ، فقد كان بعض السلاطين يخالف الشريعة الإسلامية بالاستيلاء على بعض الكنائس التي لا يشملها الصلح، وفي المقابل كان بعض النصارى يطالب بزيادات في الكنائس لا يتفق الفقهاء معهم فيها، لأنهم يرون ذلك مخالفة للشريعة الإسلامية. ومن أبرز قضايا الكنائس التي جرى فيها خلاف بين النصارى والسلاطين المسلمين كنيسة دمشق (التي غدت من ذلك الحين داخلة في الجامع الأموي)، إذ من المعلوم أن البلاد التي تُفتح صلحًا لا يحال بين أهلها وبين كنائسهم ولا تؤخذ منهم عنوة ولا تنتزع منهم، لكنّ الوليد بن عبد الملك أرادها منهم بالمال ليدخلها في حيّز المسجد ويوسعه، فأبوا ذلك، فأخذ في هدمها، وبعد ذلك عوّضهم عنها بكنيسة أخرى. ومن تلك القضايا حول الكنائس أيضًا أن بعض ملوك بني أميّة أهدى أرضًا فيها كنيسة لبعض العرب، لكنّ عمر بن عبد العزيز المشهور بالعدل أعادها إلى النصارى مرة أخرى، ثمّ لما مات وولي يزيد بن عبد الملك غصبها من النصارى وأعادها إلى بعض العرب، وهكذا كان بعض الملوك يخالف الشريعة الإسلامية في أمر كنائس النصارى ويخالف العهود والمواثيق. وفي شأن حكم الكنائس، وتفصيل ذلك بين البلاد المفتوحة عنوةً والبلاد المفتوحة صلحًا، ينظر: السيد بن حمودة، **النفائس في أحكام الكنائس، ويليه: بما يحكم أهل الكتاب** (القاهرة: دار السلف الصالح، 2012)؛ وفي شأن خبر كنيسة دمشق، وغيرها، وما جرى في ذلك من أحداث. ينظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 169-172.

(81) أشار المحدث الكبير أبو عبيد القاسم بن سلّام (ت. 224هـ) إلى تلك المظالم في عهد بني أميّة. أبو عبيد القاسم بن سلّام، **كتاب الأموال**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص 124.

(82) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 217.

له الحرب"[83]. وكذلك ما ذكره الكنديّ في كتابه **ولاة مصر** من أن الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك طالب أقباط مصر بزيادة في الخراج والجزية، فثار بعض القرى المصرية المسيحية، سنة 107 هـ، وكانت حربٌ قُتِلَ فيها نصارى كُثْرٌ[84]. غير أن هذا كله لم يكن يعني أن النصارى لم يكونوا يتمتّعون بالحرية الدينية في العهد الأموي. ويكفي دليلًا على هذا أن والي مصر للأمويين، الوليد بن رفاعة، أَذِنَ للنصارى ببناء كنيسة حديثة، سنة 117 هـ[85]، كما أن والي العراق خالد بن عبد الله القسري، اشتُهر بأنه كان "يبني الكنائس"[86]. تمتع النصارى أيضًا بحرية التعبير والدفاع عن عقائدهم وجدالهم للمسلمين، كما في كتابات القديس الشهير يوحنّا الدمشقي الذي كان يجادل المسلمين في أمر القدر، وفي أمر خلق الكلمة (عيسى بن مريم)، ليُلزِمهم بأن القرآن مخلوق[87].

- **في العصر العباسي**

ولم يختلف الأمر كثيرًا في العهد العباسي، فقد جاء هذا العصر على إثر تضعضع الخلافة الأموية، وكانت للنصارى في مصر (الأقباط) ثورات، لعلها أيضًا لأسباب اقتصادية متعلقة بالجباية؛ إذ ثارت مجموعة من الأقباط بقيادة أبو مينا القبطي سنة 135 هـ[88]، تلتها ثورات أخرى، منها مثلًا ثورة سنة 150 هـ[89]. لكن مع هذا، بقي النصارى متمتعين بحريتهم الدينية. ولعل رسالة الجاحظ **المختار في الرد على النصارى** مما يدل على حرية النصارى في الرأي والتعبير بين المسلمين في العهد العباسي؛ فنجد الجاحظ يسرد ما يثيره النصارى في وجه المسلمين من حِجاجٍ ضد الإسلام، محاولين دحض العقائد الإسلامية[90]، ويردّ على ذلك.

---

(83) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 7، ص 54.

(84) محمد بن يوسف الكندي، **ولاة مصر**، تحقيق حسين نصّار (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 95.

(85) المرجع نفسه، ص 99.

(86) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 7، ص 131.

(87) ينظر: يوحنّا الدمشقي (القديس)، **الهرطقة المئة** (بيروت: منشورات دار النور، 1997).

(88) الكندي، **ولاة مصر**، ص 123.

(89) المرجع نفسه، ص 137.

(90) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **المختار في الرد على النصارى**، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي (بيروت: دار الجيل، 1991)، ص 53-57.

ومن اللافت في تلك الرسالة أن الجاحظ يذكر أن النصارى "أحبُّ" إلى عوامّ المسلمين، و"أسلم صدورًا" من غيرهم من أهل الملل[91]، ويتناول أسباب لين قلوب المسلمين مع النصارى، دون غيرهم، وأن من تلك الأسباب ما تحمله ذاكرة المسلمين الطيبة من هجرة الصحابة إلى الحبشة، وأن القلوب تلين لمن أحسن إليها[92]، وأن من أسباب هذا الودّ للنصارى ذاكرة العرب لملوك الغساسنة والمناذرة وما يشوبها من تعظيم[93]، ويصفهم بكثرة الأموال، وحسن الثياب[94]، وأنهم اتخذوا الحرس الشخصيين (الشاكرية)[95]، وهذا يدلّ على حالة النصارى الاجتماعية بين المسلمين. ويشير الجاحظ إلى ما يدل على "اندماج" النصارى في المسلمين، وأنهم تسمّوا بأسماء محبّبة جدًا عند المسلمين من قبيل "الحسن والحسين والعباس والفضل وعليّ، واكتنوا بذلك أجمع"، يقول الجاحظ: "ولم يبق إلا أن يتسمّوا بمحمد، ويكتنوا بأبي القاسم"[96]، ويذكر أنهم لا يلبسون الزنانير (التي كانت تُفرَض عليهم للتمييز الهويّاتي في تلك الأزمان)[97]، وأن كثيرًا من كبرائهم امتنعوا من بذل الجزية، وأنهم يأخذون حقوقهم بأياديهم، فيسبّون من يسبّهم ويضربون من يضربهم[98]. وأبلغُ من ذلك، أن الجاحظ يرى أن القضاء في العصر العباسي (وكان حنفيًا في الغالب) كان "يساوي" بين دماء المسلمين ودماء النصارى فـ"دم الجاثليق والأسقف والمطران، وفاءٌ بدم جعفر وعلي والعباس وحمزة"، بحسب تعبيره. بل ينقل ما يستحق التأمّل، فيذكر أن القضاة في العصر العباسي - وهو ينتقدهم في ذلك - لا يرون في حق النصراني إذا قذف أمّ النبي الكريم نفسه، عقوبةً إلا "التعزير والتأديب"[99]. ويشير إلى أن متكلمي النصارى وأطباءهم ومنجّميهم كانوا سببًا في انتشار كتب أهل ملل

(91) المرجع نفسه، ص 58.
(92) المرجع نفسه، ص 59.
(93) المرجع نفسه، ص 60.
(94) المرجع نفسه، ص 64.
(95) المرجع نفسه.
(96) المرجع نفسه.
(97) الزنانير جمع زنّار، وهو لباس خاص بالنصارى يميزهم من المسلمين.
(98) المرجع نفسه، ص 64.
(99) المرجع نفسه.

أخرى بين المسلمين[100] (ربما كان هذا بسبب حركة الترجمة التي كان يتولاها في الغالب نصارى، من أمثال حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق بن حنين، وثابت بن قرّة ويحيى بن عديّ وغيرهم)، وهذا أيضًا دلالة على مدى تأثيرهم في المجتمع المسلم، وعلى مشاركتهم الفاعلة في الحضارة العربية والإسلامية. بل إن النصارى شاركوا في أحداث كبرى، فلقد اصطحب المعتصم معه أحد كبار قساوسة النصارى ليفاوض أهل أنقرة، وعمّورية، سنة 223هـ، على الاستسلام وبذل الجزية[101].

أما إلزام النصارى بلباس مختلف تمييزًا لهم عن المسلمين، فلم يكن هو الأصل في تعامل السلطة العباسية مع النصارى وغيرهم من أهل الذمة، إلا أنه كان يجري على نحو غير منتظم، مرة بعد أخرى، وغالبًا ما يكون هذا لأسباب سياسية واجتماعية، لا لمحض الأسباب الدينية[102]. فقد ألزم هارون الرشيد أهل الذمة بلبس الغيار في بغداد، بعد عودته من غزو الروم، سنة 191هـ، كما أمر بهدم الكنائس في البلدات الحدودية (الثغور)[103]، أي إن الأمر كان مرتبطًا بظروف سياسيّة وقتال للروم، وكانوا نصارى، في زمن كان يختلط به الولاء الديني بالسياسي. وكذا ألزم المتوكل أهل الذمّة بذلك في عهده، سنة 239هـ[104] (لكنّ هذا كان بعد محنة خلق القرآن، وفي إطار اشتداد المتوكل حتى مع المختلف القريب من المسلمين كالمعتزلة والشيعة وغيرهم، وميله إلى أهل السنّة).

---

(100) المرجع نفسه، ص 66.

(101) سعيد بن البطريق الأنطاكي، **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق**، ج 2 (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1905)، ص 60.

(102) ومما يؤكد ذلك أن القاضي أبا يوسف كان يحثّ هارون الرشيد على إلزام أهل الذمّة بلبس الزنانير وغيرها تمييزًا لهم من المسلمين، وأن يُمنعوا من بناء الكنائس؛ ما يدلّ على أن هذا لم يكن معمولًا به دائمًا. القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، **الخراج** (بيروت: دار المعرفة، 1979)، ص 127.

(103) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 8، ص 323-324.

(104) المرجع نفسه، ج 9، ص 196؛ قال المؤرخ النصراني سعيد بن البطريق الشهير بابن الأنطاكي (ت. 328هـ): "ولم تزل النصارى يلبسون السواد ويركبون الخيل في أيام المتوكّل". الأنطاكي، **التاريخ المجموع**، ج 2، ص 59، لكن لعل هناك تحريفًا في الأصل المخطوط، أو تحريفًا في التحقيق، فربما كانت الكلمة "حتى أيام المتوكّل"، فأخطأ المحقق فجعلها "في" لتشابه الرسم، أو ربما يقصد ابن البطريق أنهم بقوا يلبسون السواد أيامًا في عهد المتوكل، قبل أن يأمرهم بالغيار؛ ذاك أن ابن البطريق نفسه يروي أن المتوكّل ألزم النصارى بلبس الغيار، ثم عقّب على هذا بقوله: "فنال النصارى من هذا أذى شديد وحزن وغمّ" (ص 63).

أما بناء الكنائس والأديرة وغيرها، فيذكر المؤرخون أحداثًا هُدِمت فيها الكنائس أو حُرِقت، وكل ذلك كان مرتبطًا بالحالة السياسية والاجتماعية. فمن ذلك مثلًا هدم بعض الكنائس في عهد الفتنة بين الأمين والمأمون[105]. وهدم والي مصر للعباسيين علي بن سليمان بن علي بعضَ الكنائس في مصر. لكن الوالي مِن بعدِه، موسى بن عيسى، أذن للنصارى في بناء الكنائس التي هدمها سلفُه علي بن سليمان[106]. وهو ما يشير إلى أن الأمر كان يعود إلى سياسات الولاة، ويتغيّر بحسب الظروف والأحوال والسياسة، وليس هو أمرًا ثابتًا. وقد يعتدي على الكنائس عوامُّ الناس لأسباب اقتصادية وغيرها، كما جرى في بغداد، سنة 271هـ، إذ اعتدى العوام على بعض كنائس النصارى فنهبوها ودمروها[107]. وقد ذكر الطبري أن نصارى مدينة حمص (في الشام) شاركوا أهلها في الثورة على الدولة العباسيّة، غالبًا بسبب الجباية، فعاقبهم الخليفة المتوكل عقوبة شديدة، وهدم كنائسهم، وقتل وصلب فريقًا منهم[108].

وقد عرف العهد العباسي اندماجًا بين المسلمين والنصارى، سبق إيضاح طرف منه على لسان الجاحظ، وبرز كثير من النصارى، ممن كان لهم خدمة للدولة، وتولوا وظائف إدارية مهمة، كوظيفة الكتابة التي كان صاحبها يتولى أمورًا إدارية: منها المكاتبات السرّيّة التي تخص الدولة، إضافة إلى الحجابة والخراج وغيرهما. فاشتهر من الكُتَّاب النصارى: دليل بن يعقوب، وكان كاتبًا للخليفة المتوكل[109] – على الرغم من شدّة المتوكل على أهل الذمة – وإسحاق بن يحيى بن سريج الكاتب – و"كان جيد المعرفة بأمر الدواوين والخراج ومناظرة العمّال"[110] – والحسن بن وهب كاتب الخليفتين القائم والمعتمد[111]، وكان لناصر الدولة البويهي كاتب نصراني يسمّى سهلون[112]،

(105) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، ج 4، ص 410.
(106) المرجع نفسه، ج 2، ص 109.
(107) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 10، ص 8.
(108) المرجع نفسه، ج 9، ص 199.
(109) ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، ج 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ص 533.
(110) المرجع نفسه، ص 628.
(111) المرجع نفسه، ج 3، ص 1023.
(112) أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، **أخبار الراضي بالله والمتقي لله من كتاب الأوراق**، تحقيق ج. هيورث دن، ط 2 (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ص 233.

ولمحمد بن عبد الله بن طاهر القائد العباسي كاتب نصراني اسمه بشر بن هارون[113]، والقائمة تطول. بل كان بعض النصارى يتولى بعض الولايات في عهود الدولة العباسية، من مثل أبي سعد النصراني وزير أبي عليّ بن بويه[114]. ومن الأطبّاء النصارى الذين اختصّ بهم الخلفاء العباسيون ووثقوا بهم على أنفسهم وأهليهم: جورجيوس بن جبرائيل الذي كان طبيب الخليفة أبي جعفر المنصور[115]، وكذا ابنه الطبيب بختيشوع بن جورجيوس الذي كان طبيب الخليفة هارون الرشيد[116]. ومن بعده ابنه جبريل بن بختيشوع الذي اختص به الأمين والمأمون[117]. وعلى العموم، كان أكثر الكتّاب والأطباء، ولا سيّما في إقليم الشام ومصر، كما قال الجغرافي والرحّالة الشهير المقدسي (ت. 380هـ)، في كتابه **أحسن التقاسيم**، إنما هم من النصارى[118].

كان الحوار الديني حاضرًا طوال العصور. وقد حفل التراث العربي بتسجيل مناظرات حوارية مع النصارى، إما بالحوار المباشر والمناظرات بحضور الطرفين، وإما بتأليف الرسائل والكتب.

فمن المناظرات الشفهية، مثلًا، المناظرة الشهيرة بين المترجم النصراني متى ابن يونس القنائي والعالم المعتزلي الشهير أبي سعيد السيرافي[119]، وكذلك المناظرة التي نقلها المسعودي في عهد أحمد بن طولون في مصر، بين قبطي نصراني وبعض علماء المسلمين حول ألوهية المسيح[120]، وقد ذكر المسعودي، أيضًا، أن نصرانيًا متفلسفًا نظّارًا كان يناظره ويجادله طويلًا في بغداد[121].

---

(113) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، تحقيق سيد كسروي حسن، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 155.

(114) المرجع نفسه، ج 5، ص 171.

(115) ابن أبي أصيبعة، ص 183.

(116) المرجع نفسه، ص 186.

(117) المرجع نفسه، ص 187 وما بعدها.

(118) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر البناء الشامي المقدسي البشاري، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ط 3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991)، ص 183.

(119) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، اعتنى به هيثم خليفة الطعيمي، ج 1 (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ص 90.

(120) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي، ج 1 (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 265.

(121) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص 132.

يسجّل التاريخ أن بعض النصارى كانوا يكتبون الرسائل لإثبات صحة عقائدهم، فمن ذلك مثلًا رسالة عبد المسيح الكندي إلى عبد الله بن إسماعيل الهاشمي التي رام فيها إثبات صحة عقائد المسيحية[122]. ومن ذلك ما ذكره ابن النديم عن أبي الخير الحسن بن سوَّار بن بابا بن بهرام، الشهير بابن الخمّار (ت. 407هـ)، وكان متفلسفًا طبيبًا، وقد ألّف كتابًا بعنوان **الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى**[123].

أما كتابات المسلمين في الرد على النصارى فمنها كتاب علي بن ربن الطبري (ت. تقريبًا 237هـ)، وكان نصرانيًا ثم تحوّل إلى الإسلام، بعنوان **الدين والدولة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم**[124]، وله كتاب آخر بعنوان **الرد على أصناف النصارى**[125]، وذكر ابن النديم في **الفهرست** أن لبشر بن المعتمر المعتزلي (ت. 210هـ) كتابًا في **الرد على النصارى**[126]، ورسالة الجاحظ (ت. 255هـ) التي سبق ذكرها بعنوان **المختار في الرد على النصارى**، ورسالة القاسم بن إبراهيم الرسّي (وكان زيديّ المذهب، ت. 246هـ) في **الرد على النصارى**[127]. وكتب المؤرخ اليعقوبي (ت. 292هـ) عن المسيح عليه السلام، وعن النصرانية والأناجيل، وملوك **الروم** المتنصّرة، وأفرد لهذا فصولًا في تاريخه الشهير **تاريخ اليعقوبي**[128]. وكذا المؤرخ المطهر بن طاهر المقدسي (ت. 355هـ) في كتابه **البدء والتاريخ**، خصص فصلًا للحديث عن النصارى وشرائعهم وعقائدهم[129]، وألف أبو محمد علي بن أحمد الأموي (ت. 456هـ) كتابه بعنوان **إظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة**

---

(122) ينظر: عبد المسيح بن إسحاق الكندي، **رسالة الكندي إلى الهاشمي**، تحقيق وليام موير، ط 2 (لندن: الجمعية الآسيوية الملكية، 1887).

(123) أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، 1978)، ص 370.

(124) علي بن سهل بن ربن الطبري، **الدين والدولة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم**، تحقيق عادل نويهض (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973).

(125) علي بن سهل بن ربن الطبري، **الرد على أصناف النصارى**، تحقيق خالد محمد عبده (القاهرة: مكتبة النافذة، 2005).

(126) ابن النديم، ص 231.

(127) القاسم بن إبراهيم الرسّي، **الرد على النصارى**، تحقيق إمام حنفي عبد الله (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2000).

(128) اليعقوبي، ج 1، ص 56-67، 132-137.

(129) المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ** (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.]).

والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل[130]، وللغزالي رسالة بعنوان **الرد الجميل على من غيّر التوراة والإنجيل**[131]، وأحمد بن عبد الصمد الخزرجي (ت. 582هـ) في كتابه **مقامع الصلبان**، والذي كتبه ردًا على رسالة من أحد القساوسة يعترض فيها على الدين الإسلامي[132]. وكتاب نصر بن يحيى بن سعيد المتطبب (كان نصرانيًا فأسلم، ت. 589هـ)، بعنوان **النصيحة الإيمانية في فضائح الملة النصرانية**[133]. ومن اطلع على كتب علم الكلام الإسلامي يجد أنها تحتوي على فصول خاصة للرد على النصارى وغيرهم من أهل الملل، مما هو مشهور.

كل هذا دليل على تفاعل فكري وثقافي وحضاري بين المسلمين وطوائف أهل الكتاب التي تعيش بينهم، وأن العلاقة لم تكن إلا علاقة إيجابية على العموم، تعتريها شوائب الفينة بعد الأخرى، لأسباب سياسية واجتماعية غالبًا، لا دينيّة محضة. واستمرت الحال على هذا حتى فوجئ العالم الإسلاميّ بموجة غزو التتار من المشرق، التي أثّرت في علاقة المسلمين بالنصارى، ولا سيّما، بعد ذلك، في عصر المماليك. هذا إضافة إلى الغزوات الصليبية التي يطول الحديث عن أثرها في إساءة العلاقة بين المسلمين والنصارى أبناء البلاد.

- **النزاع بين المسلمين وأهل الذمة بسبب التتار والصليبيين، قبل قيام دولة المماليك**

كان الغزو الصليبي من جهة الغرب، والغزو المغولي/ التتري من جهة الشرق، عاملين رئيسين في التأثير السلبي في العلاقة بين المسلمين وبلديّيهم النصارى، نحا بها، على العموم، نحوًا يقوم على الشك والريب وسوء الظنون والاتهام[134]،

---

(130) مصطفى عبد الله القسطنطيني حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، عني به محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، طبعة مصورة من النسخة الأصلية، ج 1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941)، ص 118.

(131) المرجع نفسه، ص 837.

(132) أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي، **مقامع الصلبان**، تحقيق عبد المجيد الشرفي (تونس: نشرية مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، [د. ت.])، ص 29.

(133) نصر بن يحيى بن سعيد المتطبب، **النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية**، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي (القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1986).

(134) وقد يقع الخلط بين النصارى (الذميين) والصليبيين والفرنجة، تمامًا كما يقع الخلط بين اليهود والصهاينة في العصر الحاضر، فليس كل يهودي صهيونيًا، وليس من الصواب شن الحرب على جميع اليهود من دون تفريق بين صهيوني استعماري وغير صهيوني، ومثل هذا التفكير "العامّي"، قد يقع دائمًا، حتى داخل =

ولا سيّما في عصرٍ تقوم فيه الشرعية والتصرّفات السياسية غالبًا على الأديان والمذاهب.

أقبل الصليبيون من الغرب، واحتلّوا أنطاكية، ففرّ كثير من النصارى إلى مصر خوفًا من الصليبيين[135]، ولا سيّما أن الأغلبية الساحقة من نصارى المشرق هم على العقيدة اليعقوبية التي تقول بطبيعة واحدة للمسيح، يمتزج فيها اللاهوت بالناسوت، وليست كعقيدة الصليبيين التي كانت كاثوليكية في الغالب، تقول بطبيعتين للمسيح غير ممتزجتين، أي إن نصارى الشرق كانوا "مهرطقين" في نظر الكاثوليك. لكن مع هذا، وقف نصارى لبنان، باختلاف مذاهبهم، مع الفرنجة[136] (وكان لابن تيمية موقف سلبي جدًا منهم وكان يستحضر كثيرًا أنهم عاونوا الصليبيين، أي إن هذه المعاونة بقيت في ذاكرة المسلمين). لكن أولئك الفرنجة آذوا نصارى المشرق أهل البلاد، فطردوا بعض النصارى المشرقيين من ديارهم واستولوا على كنائسهم[137]. لكنهم مع ذلك دعوا نصارى الأردن إلى الإقامة في القدس وتولّي شأن الكنائس هناك[138]. ومع هذا فقد منعوا نصارى مصر (الأقباط) من الحج إلى بيت المقدس باعتبارهم "ملحدين"[139].

لكن، في الجملة، وعلى الرغم من اتخاذ ولاة الأمور المسلمين كتّابًا مسيحيين ثقات، والاعتماد على بعضهم في شؤون الدولة، فإن صلاح الدين الأيوبي على سبيل المثال، كان يتخذ الحذر، عمومًا، نهجًا في تعامله مع النصارى[140]. وهذا متفهَّمٌ في ذلك السياق. وقد كان المؤرخون المسلمون يفرّقون بين الصليبيين المحاربين،

= الإطار الإسلامي نفسه، فكثير من الناس اليوم لا يفرقون بين الشيعة وإيران، فكل شيعي قد يعامَل على أنه موال لإيران، وإن كان هو يعادي سياساتها، على سبيل المثال. وقد تقع أخطاء فردية غير محسوبة من بعض الطوائف، فيجري تعميمها على الطائفة كلها، ولا سيّما في أزمنة الحروب والأزمات.

(135) تاجر، ص 136.

(136) المرجع نفسه.

(137) المرجع نفسه، ص 137.

(138) المرجع نفسه.

(139) المرجع نفسه، ص 138.

(140) المرجع نفسه، ص 139؛ وفي هذا يقول المقريزي: "أمر السلطان [يعني صلاح الدين] بصرف أهل الذمة، والمنع من استخدامهم في أمر سلطاني، ولا شغل ديواني، فصرف جماعة [...] وبقي بعضهم"، معللًا إبقاء بعضهم بالخشية من ضياع الأمور، لخبرة أولئك الموظفين من أهل الذمة. تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 153.

وبين "الذميين" أبناء البلاد[141]. وقد نقل المؤرخ أبو شامة، وهو قريب العصر من الأحداث، أن نصارى ويهودًا من مصر ومن يميل إلى الفاطميين فيها كانوا يراسلون الإفرنج، فقُبِض عليهم وعوقبوا، وصُلِب بعضُهم، وكان من المصلوبين في هذه القضية الشاعر العربي المسلم عمارة اليمني[142]. والجدير بالذكر أن الذين اكتشفوا هذه العملية السريّة، إنما هم بعض النصارى الذين وثق بهم صلاح الدين ليتجسسوا وينقلوا له أخبارها، كما يقول الذهبي[143]. لكن كل هذه الأحداث لم تمنع الأيوبيين من الثقة بالنصارى من غير الإفرنج، وتوليتهم أعمالًا إدارية؛ فقد روى أبو شامة أن الملك العادل قام في عهد أخيه صلاح الدين، وفي عزّ القتال ضد الصليبيين، بتولية النصارى وظائف إدارية للدولة، حتى شكا بعضُ الشعراء فأنشد[144]:

"فاق دين المسِيحِ فِي دولة العادِل	حتّى علا على الأديانِ
ذا أمِيرٌ وذا وزِيرٌ وذا والٍ	وذا مشرفٌ على الدِّيوانِ"

وبعد تحرير القدس من الصليبيين، أمر صلاح الدين بإغلاق كنيسة القيامة (الكنيسة الشهيرة في فلسطين)، وكانت مستقرًا للصليبيين بعد أن أقاموا في القدس مملكة لهم، ومنع النصارى من الحجّ إليها[145]. وهو تصرف في ظروف حربية.

هناك أمر مهم كان من أسباب ميل العلاقة إلى مزيد من التشدد والريب تجاه النصارى في أجواء الحملات الصليبية، وهو ظاهرة "التبشير"، والدعوة إلى النصرانية، لأهداف "سياسية". نعم، أشرنا إلى بعض الرسائل التي خطّها نصارى يدعون فيها

---

(141) من أولئك ابن الأثير الذي قال، على سبيل المثال، في وصف حال الفرنجة والنصارى بعد تحرير صلاح الدين للقدس: "وأما الفرنج من أهله فإنهم أقاموا وشرعوا في بيع ما لا يمكنهم حمله [...] فاشتراه التجار من أهل العسكر، واشتراه النصارى من أهل القدس الذين ليسوا بإفرنج، فإنهم طلبوا من صلاح الدين أن يمكّنهم من المقام في مساكنهم ويأخذ منهم الجزية، فأجابهم إلى ذلك". علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ج 10 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 38.

(142) شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم أبو شامة، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، تحقيق إبراهيم الزيبق، ج 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ص 286-287.

(143) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 12 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ص 236.

(144) أبو شامة، ج 3، ص 194.

(145) المرجع نفسه، ص 402.

إلى اتّباع الديانة النصرانية، منذ عهد العباسيين، لكن هذه الرسائل لم تكن في إطار حروب واكتساب أنصار، بخلاف الدعوة و"التبشير" من أجل السياسة والحرب. تنبَّه صلاح الدين الأيوبي إلى هذه الدعوات في ذلك السياق الصليبي، فأشار إلى هذا في رسالة بعث بها إلى الخليفة العباسي في ذلك الوقت، يشرح له أن الأرمن (وهم من النصارى ولكنهم ليسوا صليبيين)، "باقون على النصرانية، موضوعة عنهم الجزية، ولهم شوكة وشكة وحمية، ولهم حواش لقصرهم، من بين داع تتلطف في الضلال مداخله، وتصيب العقول مخاتلُه، ومن كتّاب تفعل أقلامهم فِعْلَ الأَسَل، وخُدَّامٍ يجمعون إلى سواد الوجوه سوادَ النِّحل، ودولة قد كبر عليها الصغير ولم يعرف غيرها الكبير"[146]. فصلاح الدين هنا يشير إلى "سواد النِّحل" أي العقائد النصرانية التي كان يدعو إليها بعض خدمة الحملات الصليبية، مع لفت الانتباه هنا إلى أن الجزية لم تكن مفروضة على أولئك.

ومما زاد في الحبل عقدة أن المغول/ التتار كانوا على علاقة بالصليبيين في هجومهم على العالم الإسلامي، وقد بقي هذا في الذاكرة الإسلامية، يُستحضر في النزاع العقائدي اللاحق في عهد المماليك (الذين هم امتداد لمشروع الإحياء السنّي منذ السلاجقة، فالدولة الأتابكية الزنكية، فالدولة الأيوبية الصلاحية، ثم الجهاد ضد الصليبيين والتتار معًا بعد ذلك، وبهذين الخطّين نال المماليك مشروعيتهم السياسية، أي بالإحياء السنّي/ الأشعري/ الصوفي والجهاد ضد التتار والصليبيين).

فالخاتون توراكينا، زوجة الملك المغولي أوكتاي، كانت مسيحية، وحرصت على تولية ابنها الملك كيوك خان بن أوكتاي من بعده (حكم 644-647هـ)[147]، وكانت تعطف على المسيحيين، وتميل إليهم، وكان لابنها الملك كيوك متعهِّدٌ يتولى تربيته،

---

(146) محمد بن سالم بن واصل الحموي، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق جمال الدين الشيال، ج 2 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1957)، ص 26؛ ولمزيد من النماذج عن الجهود التنصيرية للغزاة الإفرنج في المسلمين واليهود كذلك، ينظر: نجيب عبد الرحمن بن خيرة، "الأمن الفكري في بلاد الشام ومصر خلال الحروب الصليبية (490-692هـ)"، **مجلة جامعة الشارقة**، مج 16، العدد 1 (حزيران/ يونيو 2019)، ص 246-280.

(147) أي: قبل ولادة ابن تيمية بعشرين سنة فقط، إذ ولد ابن تيمية سنة 661هـ. ولهذا لم تزل آثار هذا التفضيل للنصارى جارية وقريبة، لم ينسها الناس، وليست بعيدة العهد.

وكان مسيحيًا يسمّى قداق، وله وزير مسيحي مقرب يدعى جينقاي، ولهذا كان الملك كيوك يرفع من شأن المسيحيين دون المسلمين، "ولهذا السبب كان يُقبِل دائمًا على رعاية القسيسين والنصارى. وعندما ذاع ذلك النبأ توجه إلى حضرته القسس من بلاد الشام والروم والآس والأوروس"، كما يقول مؤرخ المغول رشيد الدين فضل الله الهمذاني (ت. 718هـ)[148]. ولهذا أيضًا، كما يقول، "ارتفع شأن النصارى ولم تكن لأي مسلم الجرأة على أن يتحدث معهم بصوت مرتفع"[149]. بل كان من آثار ميل كيوك خان إلى المسيحية أن شاعت التقاليد المسيحية في المغول[150]. وفوق هذا أرسل البابا إنوسنت الرابع سفارتين إلى كيوك خان، دعاه في السفارة الأولى إلى النصرانية فكان ردّ الخان هو المطالبة بالاعتراف بسلطنته[151]، وأما السفارة الثانية فكانت إلى القائد المغولي بيجو، وكان يقترح البابا فيها الهجوم على بغداد، لينشغل المسلمون بها في المشرق عن حملته الصليبية التي ينتويها من جهة الغرب[152]. وحتى بعد وفاة الخان كيوك بن أوكتاي، استمرّت السفارات الآتية من الصليبيين، فأرسل الملك لويس التاسع كنيسة متنقلة بقيادة قسيسين إلى المغول، للدعوة إلى النصرانية، مع هدايا كثيرة، فقبلها التتار وقابلوا القسيسين بقبول حسن[153].

لكن على الرغم من هذا، فإن الخان الجديد منكو خان، الذي تسنّم العرش بعد وفاة كيوك خان، عامل المسلمين بالحسنى، كالمسيحيين والبوذيين، وكفل الحرية الدينية للجميع، مع تفضيله المسيحيين، لأن والدته كانت منهم[154]. وعلى الرغم من مسيحيتها فقد بنت للمسلمين مدرسة لتعليم الفقه، وعيّنت لها

---

(148) رشيد الدين الهمذاني، **جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان من أوكتاي قاآن إلى تيمور قاآن**، نقله إلى العربية فؤاد عبد المعطي الصياد، راجعه يحيى الخشّاب (بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.])، ص 184.

(149) المرجع نفسه؛ وللمزيد ينظر: فؤاد عبد المعطي الصياد، **المغول في التاريخ**، ج 1 (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص 198-199.

(150) أبو الفرج جمال الدين بن العبري، **مختصر تاريخ الدول**، تحقيق أنطوان صالحاني اليسوعي، ط 2 (بيروت: دار الرائد اللبناني، 1983)، ص 257؛ الصياد، **المغول في التاريخ**، ص 455.

(151) ستيفن رنسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية: المغول والمماليك ونهاية الشرق الفرنجي**، ترجمة السيد الباز العريني، ج 3 (بيروت: دار الثقافة، 1997)، ص 446.

(152) المرجع نفسه، ص 446-447.

(153) المرجع نفسه، ص 448.

(154) المرجع نفسه، ص 509.

الشيخ سيف الدين الباخرزي الملقب بـ "شيخ الإسلام"، وكانت تنفق بسخاء على طلاب العلم المسلمين[155].

حتى إذا ما تولّى هولاكو، وانطلق إلى إسقاط بغداد، وجرى ما جرى، مما سطّره التاريخ، وقُتِل مئات الآلاف من الناس، وهُجِّروا وشُرّدوا، كان للنصارى في بغداد امتياز خاص[156]؛ فلقد ذكر اليونيني أن زوجة هولاكو النصرانية كانت تميل إلى النصارى، وتقيم شعارهم في البلاد التي استولى هولاكو عليها[157].

كل هذا جدير بأن يترك أثرًا في نفوس عموم المسلمين، ويثير الريبة والشك تجاه النصارى، أي إن الأسباب السياسية في ذلك الوقت، كان لها أثرها في تعكير صفو العلاقات بين المسلمين والنصارى، حتى إن والي الموصل، الملك الصالح بن إسماعيل، قرر قتل جميع النصارى فيها، فتسلط عليهم أهل الموصل[158]. أما في الشام، فينقل اليونيني أن النصارى في دمشق "قد شمخوا وتجرؤوا على المسلمين"، بسبب تردد التتار إلى كنائسهم، وكان بعض أكابرهم يدخل على هولاكو نفسه، وأن عوامّهم صاروا يرفعون الصلبان "ويرشّون الخمر على الناس وفي أبواب المساجد، فحصل عند ذلك من المسلمين همٌّ عظيم"[159]. بل كان بعضهم يقوم ويخطب في المسلمين عن فضل دين النصارى على دين الإسلام[160]. كان نتاج هذا الاستفزاز الخاضع لظروف ذلك الزمان وأحواله السياسية ردّة فعل متوقّعة من عوام المسلمين، فأخربوا بعض الكنائس وقتلوا بعض النصارى[161]. ويذكر المؤرخ المصري القبطي ابن العسّال أن أحد ملوك الإفرنج "بذل في مرضاة التتار نفسه وأمواله، ولم يزل ذلك

(155) علاء الدين عطا ملك الجويني، **تاريخ فاتح العالم جهان كشاي**، تحقيق محمد بن عبد الوهاب القزويني، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، ج 3 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 30.

(156) ذكر ابن كثير أنهم سلموا من بطش المغول حين غزوا بغداد: إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 17 (بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997)، ص 360.

(157) قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني، **ذيل مرآة الزمان (654هـ-686هـ)**، عناية وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، ج 2، ط 2 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992)، ص 358.

(158) ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، ص 494-495.

(159) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان (654هـ-686هـ)**، ج 1، ص 362.

(160) المرجع نفسه، ص 363.

(161) المرجع نفسه، ص 362-363.

دأبه معهم إلى أن نصر الله المسلمين عليهم"[162]. كل هذا كان في سنة 658هـ، أي قبل ولادة ابن تيمية ببضع سنين فقط. ولا شك في أنه سمع بهذه القصص، وأنها رسخت في ذاكرة الناس وجرى تداولها بينهم، وصارت جزءًا من العلاقة بينهم وبين مجاوريهم من المسيحيين.

- **النصارى في عهد المماليك، زمن ابن تيمية**

تصل بنا سلسلة الأحداث إلى العصر المملوكي. ولئن كان الملك المملوكي الظاهر بيبرس البندقدار، هو الذي دمغ بالضربة القاضية الصليبيين في الشام، فإن الملك المملوكي المظفّر قطز قطع آمال التتار في التمدّد إلى مصر، قبل ذلك، في معركة عين جالوت. لكنّ محاولات التتار في التوسع غربًا استمرّت عدّة مرّات في عهد ابن تيمية، وبقيت حالة الكرّ والفرّ قائمةً، فكان استحضار الصليبيين ودينهم، والمتعاونين معهم، أو المشتبه بهم في ذلك، مستمرًا في الذاكرة الجمعية، وهو ما كان يفعله ابن تيمية في كثير من فتاواه وكتبه.

ففي سنة 658هـ، أي قبل ولادة ابن تيمية بثلاث سنين، في دمشق، وقع "النهب والقتل في النصارى وأُحرِقَت كنيسةٌ لهم"[163]، وكان هذا أثناء معركة عين جالوت. فقد ثارت هذه الفتنة بسبب بعض التصرفات الاستفزازية التي فعلها نصارى دمشق، كما يقول الذهبي، إذ "رفعوا الصليب ومروا به وألزموا الناس بالقيام له من حوانيتهم"[164]. وقد اشتكى قضاة دمشق وعلماؤها إلى حاكم دمشق التتري وقتها هذه التصرفات، فلم يأبه لهم. فما إن هُزِم التتار في عين جالوت، حتى انتقم المسلمون من نصارى دمشق، وأحرقوا بعض كنائسهم، وهمّوا بأن يعتدوا على اليهود لولا أن قيل: "إنهم لم يكن منهم فيما ظهر من الطغيان كما كان على عبدة الصلبان"، بحسب تعبير ابن كثير[165]؛ أي إن الأسباب لم تكن دينية محضة، بل كانت أسبابًا سياسية واجتماعية، تُحشَر فيها الأديان.

---

(162) مفضل بن أبي الفضائل بن العسّال، **النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد**، تحقيق محمد كمال عز الدين علي السيد (دمشق: دار سعد الدين، 2017)، ص 181.

(163) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 288.

(164) المرجع نفسه، ص 288؛ زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 200.

(165) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 402.

وفي سنة 663هـ، أي بعد ولادة ابن تيمية بعامين، شب حريق كبير في القاهرة، دمّر 63 دارًا، فاتُّهِم النصارى في القاهرة بهذا، فأمر الملك الظاهر بيبرس بإحراقهم جميعًا واستئصالهم، لولا شفاعة بعض الأمراء من المماليك، فقبل منهم الظاهر أن يفتدوا حيواتهم بالمال[166].

حتى إن أحد المشايخ، واسمه الشيخ خضر بن أبي بكر العدوي، كان بيبرس يثق به ثقة كبيرة، حتى إنه أطلق يده في التصرّف كما يشاء، ومن ذلك أنه استولى على كنيسة في الإسكندرية عظيمة القدر عند النصارى، وجعلها مدرسة لتعليم العلوم الشرعية[167]. ومما قام به هذا الشيخ في عهد بيبرس أنه أبطل بيع الخمور الذي كان يتّجر النصارى به في دمشق. بل إنه أجرى عمليات مداهمة لبيوت النصارى واليهود، وأخذ منهم العهود أنه لم يبق لديهم منها شيء، كان هذا سنة 668هـ[168]، أي حين كان ابن تيمية في سن السابعة.

كانت العلاقة بين الديني والسياسي متداخلة، كما تعلم، فلقد همّ ملك صقلية بأن يقتل الجالية المسلمة في بلاده، فتوعّده الظاهر بيبرس إن فعل، ليقتلنّ النصارى الذين تحت حكمه، فامتنع ملك صقلية من ذلك[169]. لم يكن مفهوم "المواطنة" من مفاهيم ذلك العصر، وبهذا نعلم طبيعة العلاقة المتداخلة بين الديني والسياسي.

لكن مع ذلك، برزت شخصيات نصرانية مهمة، ذكرها بعض مؤرخي المسلمين بإعجاب وتقدير، منهم هبة الله النصراني الملقب بـ"السديد القبطي" (ت. 681هـ)، كان ذا سلطة ومال، وذا شأن كبير في الدولة وشؤونها، وصفه اليونيني بأنه ذو "رياسة ونزاهة وعفة"، وأنه كان يستر على أخطاء الكُتّاب، ويعاملهم باللين، وأنه كان يتصدق على فقراء النصارى، بل المسلمين أيضًا[170].

أما السلطان قلاوون الألفي (والد السلطان الناصر محمد بن قلاوون صاحب ابن تيمية)، ففي سنة 664هـ، منع النصارى تمامًا من زيارة "مغارة الخليل" بفلسطين،

---

(166) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان (654هـ-686هـ)**، ج 2، ص 321.

(167) المرجع نفسه، ج 3، ص 6.

(168) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 3، ص 317.

(169) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان (654هـ-686هـ)**، ج 3، ص 254-255.

(170) المرجع نفسه، ج 4، ص 178.

بعد أن كانوا يزورونها مقابل شيء من المال يدفعه أحدهم[171]. كان هذا في إطار حرب الإفرنج، لكنه استمرّ حتى بعد ذلك كما قال الذهبي: "واستمرّ منعهم وإلى الآن"[172]. وفوق هذا يروي اليونيني أن السلطان قلاوون الألفي، سنة 680هـ، أمر بعرض الإسلام على أهل الذمة في دمشق، فإما أن يُسلموا وإما أن تُنصَب لهم المشانق، فأُتِيَ بهم، فرفضوا، فاقتيدوا إلى المشانق، فأسلموا خوفًا من القتل[173]. وهذا، بلا ذرة من شك، ليس عملًا شرعيًا، بل هو مخالفة صريحة للنصوص الشرعية القطعية التي ينهى الشرع فيها عن الإكراه في الدين قطعًا ويقينًا، وعن إجبار أهل الذمة على الإسلام ومضارّتهم في دينهم، كما هو ثابت، وكما هو معلوم عند جميع المسلمين.

لكن نصارى دمشق الذين كانوا ميالين إلى التتار في عهد قطز، صاروا في عهد السلطان الناصر يدعون الله أن يدفع عنهم شر التتار بقيادة السلطان المملوكي غازان، حين أراد غزو دمشق[174]، في الوقعة الشهيرة بوقعة "وادي الخزندار"، سنة 699هـ[175]. ومع هذا، أسهموا، كما يذكر ابن كثير، في نهب بعض بيوت المسلمين، ومساجدهم، حين اقتحم التتار دمشق[176]. فصدرت، بعد الانتصار على التتار، قرارات السلطان الناصر محمد بن قلاوون، بإيجاب لبس الغيار على النصارى، فألزمهم لبس العمائم الزرق، سنة 700هـ، مع الاتفاق على عزلهم من الولايات[177]. لكن المؤرخ المسيحي ابن العسّال يعيد السبب في فرض هذه القرارات إلى أن وزيرًا مغربيًا زار مصر، فرأى نصرانيًا من موظفي الدولة يُدعَى أمين الملك بن غنّام، يلبس لباسًا فارهًا، والأمراء يقومون له احترامًا، فأشار على الملك الناصر بن قلاوون بذلك[178]. وذكر ابن العسّال أن قرارًا سلطانيًا صدر بإغلاق كنائس النصارى في مصر، مدّة قصيرة، ثم فتحت بعد ذلك[179].

---

(171) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 15.
(172) المرجع نفسه.
(173) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان (654هـ-686هـ)**، ج 4، ص 92؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 222.
(174) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 703.
(175) فصّلناها في الفصل الأول.
(176) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 731.
(177) ابن الوردي، ج 2، ص 242؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 720.
(178) ابن العسّال، **النهج السديد والدر الفريد**، ص 398.
(179) المرجع نفسه.

وفي سنة 721هـ، يشتعل حريق كبير في القاهرة، على يد بعض النصارى، يذكر الذهبي أنه، ربما، كان انتقامًا بسبب إخراب كنيسة لهم[180]. غير أن ما تردّد فيه الذهبي، جزم به ابن الوردي، فذكر قصة هذا الحريق كاملة؛ ذاك أن السلطان الناصر أراد أن يحفر خندقًا في النيل، فاعترض الحافرين كنيسةٌ، وشرعوا في هدمها، فانتشر عند عوامّ المسلمين (ويصفهم ابن كثير بأنهم "الحرافيش"[181]) أن هناك أمرًا سلطانيًا بهدم الكنائس في القاهرة كلها، "فلم يبق بِمصر والقاهرة كنيسة حتّى حاصروها، مِنها ما هُدِم، ومِنها ما نُهِب، ومِنها ما لم يصلوا إِليهِ"، حتى لقد أحرقوا مقابر النصارى، فعاقب السلطان الناصر أولئك الفاعلين. ومع هذا، أبى بعض القساوسة إلا أن ينتقموا، فسلّطوا بعض عامة النصارى فأحدثوا ذلك الحريق[182]. هنا أمر السلطان أيضًا بإلزام النصارى لبس الغيار[183]، وأن لا يعملوا للدولة في شيء من الجهات[184]. بل تسلط عموم المسلمين على النصارى المتميزين بلباسهم، فصاروا يُضرَبون في شوارع القاهرة[185]. حتى قال ابن الوردي بيتين من الشعر في هذه الحادثة[186]:

"عدمتكمُ نصارى مصر كفّوا ... فقد آذيتمونا في الطريقِ
حريق النار قد عجّلتموه ... فأجّلنا لكم نار الحريقِ"

وبهذه النماذج يظهر أن أصل العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة (النصارى خصوصًا)، في عهد المماليك، كان قائمًا على الشك والريب والتهمة، وكل هذا بتأثير العوامل السياسية والاجتماعية في ذلك الظرف. باختصار، يمكننا أن نقول باطمئنان: إن عهد المماليك شهد أشدّ مراحل العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة (النصارى تحديدًا) اضطرابًا، عبر التاريخ الإسلامي.

(180) الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 4، ص 60. ويعيدنا هذا إلى السنة التي أطلق فيها ابن تيمية من السجن في مصر، سنة 709هـ؛ إذ كان أوّل قضية أبدى فيها رأيه هي إلزام النصارى بلبس الغيار (أي ما يتميزون به من المسلمين) وألا يقبل السلطان منهم أي مال ليعفيهم من هذا الأمر.

(181) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 207.

(182) ابن الوردي، ج 2، ص 262-263.

(183) المرجع نفسه، ص 263.

(184) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 208.

(185) ابن الوردي، ج 2، ص 263.

(186) المرجع نفسه.

ومع هذا، عرفت تلك المرحلة التاريخية، أعني عهد الملك الناصر، شخصيات مهمة من النصارى، نذكر من أبرزها القسيس القبطي الشهير، الصفي أبو الفضائل بن العسّال، الذي ألّف مجموعة من الكتب بالعربية، من أبرزها كتاب **نهج السبيل في تخجيل محرّفي الإنجيل**، ردّ به على أحد علماء المسلمين انتقد عقائد النصرانية، هو أبو البقاء صالح بن حسين الجعفري الهاشمي في كتابه **تخجيل من حرّف التوراة والإنجيل**(187).

قال ابن العسّال في مقدمة كتابه: "إن حكيمًا فاضلًا، سيّر إليّ كتابًا يتضمّن الرد على النصارى لأجيب عنه، فتأمّلته قدر احتماله، فوجدته تصنيف من ليس فاهمًا حقيقة مذهبنا، لأنه أورد بعض النصوص على غير ما هو في كتبنا، وتمسّك في أكثر الأقوال بظواهرها، وتأوّل كثيرًا من الأمور على ما يحتمل غير ذلك، ونحن نعتقده على غير ما تأوله"(188). يلاحظ في هذا النص التأثر الواضح بمصطلحات علماء الكلام والأصوليين المسلمين، من قبيل الظاهر والمذهب والنص.

ولابن العسّال المذكور كتاب آخر في الردّ على عقائد الإسلام وإثبات عقائد النصرانية، بعنوان **الصحايح في جواب النصايح**(189)، وله كتاب مخطوط بعنوان **فصول مختصرة في التوحيد والتثليث**، يردّ فيه على المسلمين، سواء أكانوا أشاعرة أم معتزلة. يجمل فيه أصول الديانة المسيحية ويعضدها بالأدلة العقلية والنقلية، على طريقة المتكلمين المسلمين في الجدل وإقامة الأدلة.

ومن الشخصيّات المهمّة كذلك في زمن الناصر، المفضل بن أبي الفضائل بن العسال (وأبناء العسّال أسرة مسيحية كان لها شأن كبير أيام المماليك، وكانوا موطن ثقة الدولة)، والذي كتب كتابًا في تاريخ المماليك منذ الظاهر بيبرس حتى نهاية عهد السلطان الناصر قلاوون، لكنه اهتم كذلك بتاريخ المسيحيين في مصر،

---

(187) ينظر: أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي، **تخجيل من حرّف التوراة والإنجيل**، تحقيق محمود عبد الرحمن قدح (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998).

(188) الصفي أبو الفضائل بن أبي الفضل بن العسال، **نهج السبيل في تخجيل محرّفي الإنجيل** (عين شمس: المكتبة الجديدة، 1643 [تاريخ قبطي])، ص 2.

(189) الصفي أبو الفضائل بن أبي الفضل بن العسّال، **الصحايح في جواب النصايح** (عين شمس: المكتبة الجديدة، 1643 [تاريخ قبطي]).

عنوانه **النهج السديد والدرّ الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد**(190)، ذكر فيه بعض القصص "الحميمة" بين السلطان الناصر محمد بن قلاوون وبعض رجال الدين من النصارى(191). كل هذا يدلّ على حركة ثقافية، وجدال مستمر، وتفاعل فكري، بين المسيحيين والمسلمين في العصر المملوكي، واللغة الثقافية المشتركة، على الرغم من فساد العلاقة وتوتّرها.

ب- أبرز الاعتقادات النصرانية التي انتقدها ابن تيمية

لا حاجة إلى عرض العقائد المسيحية الرئيسة التي يخالفها المسلمون، كالقول بالتثليث، أو التثنية، أو الولادة (أي جعل عيسى عليه السلام ابنًا طبيعيًا لله)، أو ادعاء ألوهيته. بل نكتفي بالنقاط التي كانت مثار نقاش ونزاع، في عصر ابن تيمية، بين المسلمين والمسيحيين، وقد أوجزها في مقدمة كتابه الشهير **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**، وقد نص عليها بنفسه في وصفه الكتاب الذي تولّى الردّ عليه في كتابه المشار إليه، وهي(192):

- دعواهم أن النبي محمدًا لم يُبعث إلى المسيحيين بل إلى أهل الجاهلية من العرب، ودعواهم أن في القرآن ما يدل على ذلك، وأن العقل يدل عليه.
- دعواهم أن النبي محمدًا أثنى في القرآن على دينهم الذي هم عليه، ومدحه بما أوجب لهم أن يثبتوا عليه.
- دعواهم أن نبوات الأنبياء المتقدمين، كالتوراة والزبور والإنجيل، وغير ذلك، تشهد لدينهم الذي هم عليه من الأقانيم، والتثليث، والاتحاد، وغير ذلك، أنه حق وصواب، فيجب التمسك به، ولا يجوز العدول عنه إذا لم يعارضه شرع يرفعه، ولا عقل يدفعه.
- أن ما هم عليه من التثليث ثابت بالنظر المعقول، والشرع المنقول، موافق للأصول.

---

(190) يقصد جرجس بن العميد الشهير بالمكين، والذي كتب **أخبار الأيوبيين**، وكان نصرانيًا كذلك. ينظر: جرجس بن العميد، **أخبار الأيوبيين** (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.]).

(191) ابن العسال، **النهج السديد والدر الفريد**، ص 489-490.

(192) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 101-104.

• دعواهم أنهم موحِّدون، واعتذارهم عما يقولونه من ألفاظ يظهر منها تعدد الآلهة، كألفاظ الأقانيم؛ فإن ذلك من جنس ما عند المسلمين من النصوص التي يظهر منها التشبيه والتجسيم.

• دعواهم أن المسيح جاء بعد موسى بغاية الكمال، فلا حاجة بعد النهاية إلى شرع يزيد على الغاية، بل يكون ما بعد ذلك شرعًا غير مقبول.

وبعد أن يسرد ابن تيمية تلك النقاط الستّ، يبدأ في الردّ عليها واحدة واحدة، قائلًا بين يدي ردّه: "ونحن، ولله الحمد والمنة، نبين أن كل ما احتجوا به من حجة سمعية من القرآن، أو من الكتب المتقدمة على القرآن، أو عقلية، فلا حجة لهم في شيء منها، بل الكتب كلها مع القرآن والعقل حجة عليهم، لا لهم، بل عامة ما يحتجون به من نصوص الأنبياء، ومن المعقول فهو نفسه حجة عليهم، ويظهر منه فساد قولهم مع ما يفسده من سائر النصوص النبوية، والموازين التي هي مقاييس عقلية"[193].

وليس من غرض الدراسة الخوض في تفاصيل ردوده عليهم، بل نكتفي بتلك النقاط السابقة، إذ لا علاقة لدراستنا بتفاصيل الردود، بل بتسجيل موارد النزاع وحسب.

2. الفلاسفة ومن على نهجهم: التاريخ والاعتقادات

هذه الطائفة الثانية التي أفرد لها ابن تيمية مؤلفات برأسها، عادًّا جنسها من المختلف البعيد[194]، أي إنه يرى أن "جنس" الفلاسفة خارج دائرة الإسلام، هم

(193) المرجع نفسه، ص 104.

(194) لم ينفرد ابن تيمية بهذا، فالشهرستاني، مثلًا، يعدّ الفلاسفةَ خارج دائرة الإسلام، في كتابه **الملل والنحل**. فقد جعل كتابه قسمين، قسمًا للمختلف القريب، أي طوائف الإسلام، وقسمًا للمختلف البعيد، وحين تعرّض في كتابه للمختلف البعيد، أي أصحاب الديانات، قسّمهم على هذا النحو: "ممن لهم كتاب محقق مثل اليهود والنصارى، وممن لهم شبهة كتاب مثل المجوس والمانوية، وممن ليس له حدود وأحكام دون كتاب، مثل الصابئة، وممن ليس له كتاب ولا حدود وأحكام شرعية، مثل الفلاسفة الأولى، والدهرية، وعبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة". أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 32. فعدّ الفلاسفة الأولى خارج دائرة الإسلام، وجعلهم مقابلين لأصحاب الديانات، وخصص بابًا لعرب الجاهلية من حيث كونهم ليسوا من أصحاب الديانات، وجعل بعدهم مباشرة فلاسفة الإسلام كابن سينا، أي جعلهم في قسم من ليسوا أصحاب ديانات، أي إنهم من المختلف البعيد (ص 227، 287). أما الغزالي، وهو قبل الشهرستاني، فرأيه شهير في تكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث. وهو مشهور لا يحتاج إلى توثيق.

ومن يندرج فيهم كالباطنية (ومنهم القرامطة والدرزية والإسماعيلية والحلولية والاتحادية)، لأن بناء أفكارهم هو على طريقة بناء الفلاسفة (أعني القائلين بأقوال محددة يشار إليهم فيها بأنهم الفلاسفة، وإلا فابن تيمية يفرّق بين فلسفةٍ حق، وفلسفة باطل)، في الاستدلال والحجج والاستنباط والمقولات. إلا أن لفظة "الفلاسفة" إذا أُطلِقت، كان المعهود والمشار إليه، هو ذاك الصنف القائل بأقوال محددة، هي عند المتكلمين المسلمين كفر مخرج من الملة.

هؤلاء الفلاسفة، بالمعنى الذي أشرتُ إليه، لم تقم لهم، بوصفهم فلاسفة، دولة في التاريخ، مبنية على عقائدهم المشهورة في الإلهيات، كالقول بقِدم العالم، والفيض، وما إلى ذلك. لكن تأثيرهم كان بليغًا في مسيرة الفكر الإسلامي، وكثير من الأفكار الخارجة عن نهج "أهل السنّة" إنما هي مستقاة منهم. وبينهم وبين الباطنية تشابه كبير في آلية الاستنباط وفي كثير من المقولات. وقد قامت دول وكيانات سياسية مستقلة أو شبه مستقلة على يد الباطنية الذين يربطهم علماء أهل السنّة بالفلاسفة لأن عقائدهم في الإلهيات متشابهة، بل من جنس واحد. يُعَدُّ الدروز من ذلك الجنس، لكنهم كانوا نائين عن المجتمع في أعالي الجبال، وفي مناطق عالية وعرة بعيدة، وأما الحلولية والاتحادية فلا تُعرَف لهم دولة في التاريخ الإسلامي تقوم عقيدتها على الحلول والاتحاد، ولكن كان هناك أفرادٌ لهم تأثير اجتماعي وأتباع وأنصار من السلاطين وكبرى الشخصيات. وفي ما يأتي أعرض تأريخًا موجزًا لتلك الطائفة وأبرز رجالاتها.

أ- الفلاسفة: التاريخ والانتشار

يحسن بنا التنبيه إلى أن الفلسفة في زمن ابن تيمية ليست هي الفلسفة الحديثة التي تشعبت واختلفت اختلافًا يكاد يكون جذريًا عن الفلسفة القديمة وقضاياها. ولئن كانت الفلسفة القديمة قد اهتمت بمقولات كلية عن الطبيعة وما وراءها، وعن تفسير وجود الكون وعلله الأولى، فإن محل الخلاف الأصلي بين المتكلمين عمومًا والفلاسفة، هو تحديدًا في باب الإلهيات التي لا تستقي الفلسفة أفكارها فيها، أصلًا، من الأديان السماوية، بل تستقي جنس أفكارها من أفلاطون وأرسطو أو بالطريقة

التي فهمهما بها أفلوطين على وفق تأويله[195]. يقرر ابن تيمية أن الفلاسفة ليسوا أمّة واحدة لها مقالة واحدة في العلم الطبيعي والإلهي، بل هم أمم شتّى، وأصناف متفرقة[196]. ولكنّه يرى أن بعض الاتجاهات الفلسفية خارج عن تعاليم الأنبياء وأهل الأديان بالكليّة؛ ويصرّح بوضوح أن الفلاسفة (أي جنس الفلاسفة) ليسوا من المسلمين، فيقول عن الفيلسوف العربي أبي إسحاق الكندي: "وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته، أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، وإلّا فليس الفلاسفة من المسلمين"[197]. فتسمية الكندي "فيلسوف الإسلام"، تعني أنه فيلسوف جاء في عهود الإسلام، لأن "جنس" الفلاسفة عند ابن تيمية ليسوا من المسلمين، بل هم فرقة مستقلة من الطوائف التي هي خارج إطار الإسلام، أو من الفرق غير الإسلامية، بل هم عند بعض المتكلمين خارج أهل الديانات كلها. ويربط ابن تيمية - جريًا على سنن بعض أهل السنّة قبله كعبد القاهر البغدادي والغزالي - الباطنيةَ بمختلف أصنافهم، بالفلاسفة، وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة.

وفي ما يأتي نبذة موجزة، أيضًا، عن القرامطة والإسماعيلية، لأنهم قامت لهم دول وكيانات سياسية، ذاكرين أهم تلك الكيانات والدول، وأهم الأحداث التي لها تأثير في "المخيال"، و"الذاكرة الجمعية" لأهل السنّة.

• القرامطة والإسماعيلية: التاريخ والانتشار

- القرامطة

في سنة 278هـ، أي بعد وفاة أحمد بن حنبل بثلاثة عقود فقط، ظهرت دولة القرامطة. وكان القرامطة يحملون عقائد تتجه إلى التأويل المنفلت من كل ضابط، مما عدّه كثير من العلماء السنّيين كفرًا[198]. وكانت سيرتهم تقوم، بحسب ما سجله

(195) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوّف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني** (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975)، ص 40-41.

(196) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 332.

(197) المرجع نفسه، ص 199.

(198) فالغزالي على سبيل المثال، يسمّيهم "الكفرة الباطنية". أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، 1964)، ص 2؛ ووصفهم بـ "الانسلال عن ربقة الإسلام" (ص 3).

مؤرخو أهل السنّة، على القتل والجرائم البشعة والخروج على الدولة العباسية[199]؛ وقد ملكوا شرقيّ الجزيرة العربية[200]، وملكوا الكوفة (مع أن الكوفة شيعية) وقتلوا كثيرًا من أهلها[201]، وملكوا حمص، وحماة، ومعرّة النعمان وقتلوا كثيرًا من أهلها[202]، حتى ملكوا بعد ذلك دمشق وفتكوا بأهلها فتكًا ذريعًا[203]. ومن جرائمهم التي سجّلها التاريخ اعتداؤهم على قوافل الحجّاج وتعرضهم لهم وقتلهم، كما حدث في سنة 294هـ[204]، و312هـ[205]، و317هـ، إذ، في هذه السنّة، قتلوا الحجيج وهم في الحرم، وألقوا جثثهم في بئر زمزم، وخلعوا باب الكعبة، وأخذوا ثوبها فقسموه بينهم، واقتلعوا الحجر الأسود من مكانه[206]، وبقي عندهم حتى أُعيد إلى موضعه سنة 339هـ[207]. سقطت دولة القرامطة في الأحساء على يد السلاجقة، سنة 470هـ[208]. غير أن بقاياهم، أو المتصلين بهم، بقوا عبر الحشّاشين والإسماعيلية في مناطق متفرقة في العراق وبلاد إيران والشام.

- **الدولة الفاطمية**

بدأت الدعوة الفاطمية بالداعية الفاطمي الشهير أبي عبد الله الشيعي الذي بدأ يُظهِر دعوته في بلاد المغرب، والتفّت حوله القبائل هناك، وتأسست الدولة على يد رجل علويّ (أو يدّعي ذلك) هو عبيد الله المهدي[209] الذي بويع بالخلافة

---

(199) ينظر: جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **القرامطة**، تحقيق محمد الصباغ، ط 5 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981). ففي هذه الرسالة التي لا تتجاوز 75 صفحة، بيان للعقائد التي يتبناها القرامطة، من وجهة نظر سنيّة.

(200) ثابت بن قرّة الصابي [وآخرون]، **أخبار القرامطة في الأحساء-الشام-اليمن-العراق**، تحقيق سهيل زكار، ط 2 (دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1982)، ص 13.

(201) المرجع نفسه، ص 44.

(202) المرجع نفسه، ص 19-20.

(203) المرجع نفسه، ص 57.

(204) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 6، ص 555.

(205) الصابي [وآخرون]، ص 37.

(206) المرجع نفسه، ص 53.

(207) المرجع نفسه، ص 56.

(208) يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق عمار يحياوي، ج 19 (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، ص 334.

(209) علي محمد الصلّابي، **الدولة الفاطمية** (القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2006)، ص 44.

سنة 297هـ، ولم تنتهِ سنة 297هـ حتى غدت بلاد المغرب الأوسط إلى تلمسان، تحت حكم الدولة الفاطمية الشيعية[210]. توفي عبيد الله المهدي سنة 322هـ بعد أن وسّع رقعة ملكه، وأقام أركان دولته[211]، وتولّى الحكم من بعده ابنه أبو القاسم نزار بن عبيد الله الملقّب بـ "القائم"، الذي لا يُذكَر بخيرٍ البتّة في تواريخ أهل السنّة، فقد نقل الذهبي أنه كان "شيطانًا مريدًا يتزندق"[212]، ونَقَل عن القاضي عبد الجبار المعتزلي أنه كان يُظهِر سبَّ الأنبياء[213]، وذكر الذهبي أيضًا أنه "أباد عدّة من العلماء"[214]، وأنه كان على اتصال بالقرامطة في البحرين، ومات في أثناء حربه مع الجيش المصري التابع للخلافة العباسية، سنة 334هـ[215]، فتولى بعده ابنه الملقب بـ "المنصور"، وهو أبو الطاهر إسماعيل بن القائم[216]، وقد وصفه الذهبي بأن فيه "إسلامًا"، وأنه أعقل من أبيه[217]. وهذا يدل على تفاوت السياسات بحسب شخصية السلطان. وذكر الذهبي أن "من محاسنِه[218] أنه ولّى محمد بن أبي المنظور وكان من كبار أصحاب الحديث [...] على القيروان"، وذلك لأهداف سياسية، هي أن يتألّف أهل القيروان فلا يثوروا عليه[219]، وذكر أنه حارب مملكة صقلية (النصرانية) وانتصر عليهم، "وفرح بذلك المسلمون"، أي فرح المسلمون بانتصار الباطنية (المبتدعة أو الكفّار!) على المسيحيين، وأنه كان محبّبًا إلى الرعية، وكان لا يزيد على إظهار التشيّع، غير أن ولاية المنصور لم تطل، فمات سنة 341هـ، فحكم بعده ابنه معدّ

---

(210) المرجع نفسه، ص 45.

(211) وصفه الذهبي بقوله: "أول من قام من الخلفاء الخوارج العبيدية الباطنية الذين قلبوا الإسلام، وأعلنوا بالرفض، وأبطنوا مذهب الإسماعيلية، وبثوا الدعاة، يستغوون الجبلية والجهلة". أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ج 15 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 141. والجبلية: يعني بهم سكّان الجبال وكانوا هم تلك الطوائف من الإسماعيلية والدروز وغيرهم.

(212) المرجع نفسه، ص 152.

(213) المرجع نفسه.

(214) المرجع نفسه.

(215) المرجع نفسه، ص 153.

(216) المرجع نفسه، ص 156.

(217) المرجع نفسه، ص 157. غير أن الصلّابي استنكر كلام الذهبي أن فيه إسلامًا، ولكنه لم يذكر أي دليل يبطل به كلام الذهبي. الصلابي، ص 67.

(218) أي إسماعيل بن القائم.

(219) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 15، ص 158.

بن المنصور، الملقب بـ"المعزّ لدين الله"[220]. وقد استطاع المعزّ أن يوسع مملكته حتى حدود مصر[221]؛ فأرسل جوهرًا الصقلي للاستيلاء على مصر، فاستولى عليها بلا عناء، وبنى الجامع الأزهر[222] (ليكون مركزًا للدعاة الإسماعيلية، حتى دخل في حوزة أهل السنّة، لاحقًا، على يد صلاح الدين الأيوبي). وفي عهد المعزّ وصلت جيوش الفاطميين إلى دمشق، سنة 358هـ[223]. وبنى القاهرة، وصارت هي مستقر الدولة الفاطمية وعاصمتها، وبقي المعزّ فيها إلى أن توفي سنة 365هـ[224].

كان هذا القرن، أي القرن الرابع الهجري، قرنًا شيعيًا بامتياز، سادت فيه ممالك شيعية، من الزيدية إلى الاثني عشرية إلى الإسماعيلية الباطنية، حتى قال الذهبي: "ظهر هذا الوقت الرفض، وأبدى صفحته، وشمخ بأنفه، في مصر والشام والحجاز والغرب بالدولة العبيدية وبالعراق والجزيرة والعجم ببني بويه، وكان الخليفة المطيع ضعيف الدست والرتبة مع بني بويه، ثم ضعف بدنه وأصابه فالجٌ وخَرَسٌ. فعزلوه وأقاموا ابنه الطائع لله وله السكة والخطبة وقليل من الأمور، فكانت مملكة هذا المعزّ أعظم وأمكن [...] وأعلن الأذان بالشام ومصر بحي على خير العمل فلله الأمر كله"[225].

وهكذا يظهر أن في أيام المعزّ الفاطمي، عمّ الرفض في الشام ومصر اللتين آلتا إلى حكم المماليك لاحقًا. لكن ذكرى الرفض واستفزاز عقائد أهل السنّة بقيت مستقرة في نفوسهم.

سجّل المؤرخون السنيّون ما يعدّ "جرائم" شنيعة ارتكبها نظام الفاطميين في حق علماء أهل السنّة، غير أنهم حمّلوها حمولات مذهبية، لكن الحقيقة أنها "جرائم سياسيّة". نعم، قد تختلط بالمذهب، لكنّ المقصود بها إنما هو السياسة وتوطيد الملك الجديد، شأن سائر الممالك التي تقوم على التغلب والقهر، في زمنٍ كانت معارضةُ مذهب الدولة الديني معارضةً سياسيةً حتمًا، ولم يكن السياسي يهمه مذاهب الناس، إلا بالقدر الذي يضمن فيه حماية عرشه، وتوطيد مملكته، وبسط سلطانه. ولئن كان

---

(220) المرجع نفسه؛ وللمزيد، ينظر: الصلابي، ص 68.
(221) الصلابي.
(222) المرجع نفسه، ص 69.
(223) المرجع نفسه.
(224) المرجع نفسه، ص 70.
(225) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 15، ص 164.

هناك أخبار معقولة، لا يأباها التصديق، فلا يخلو الأمر من مبالغات لا تُصدَّق، هي من التشنيع المذهبي - السياسي.

فمن ذلك مثلًا ما قيل إن عبيد الله المهدي (مؤسس دولة الفاطميين) ادّعى الرسالة! أي ادّعى أنه رسول من رسل الله! وأن شيخين سنّيَّيْن لم يشهدا له بذلك، فأمر بقتلهما. هذا الخبر بعيد من التصديق جدًا، فليس أحد يستطيع أن يزعم أنه "رسول الله" أو أنه "نبيّ" بعد النبي الخاتم، في مجتمع مسلمٍ كله، ولا سيّما في الشمال الأفريقي ذلك الوقت، حيث يعمّ مذهب الإمام مالك بن أنس[226]، وقد نقل الصلّابي هذه الرواية التي فيها أن المهدي ادّعى النبوّة، ولم يلتفت إلى كلام الذهبي أن الشيخين المقتولين كانا "يطعنان" في الدولة الفاطمية. وهو الأمر الأقرب إلى التصديق[227]. ذكر الذهبي أيضًا أن عبيد الله الشيعي منع من التفقُّه على مذهب الإمام مالك، والقضاء به، فصار من أراد أن يتفقه على مذهب مالك يفعل ذلك سرًا[228]، وقد نقل أبو بكر المالكي في كتابه **رياض النفوس**، جرائم كثيرة ضد علماء أهل السنّة، في عهد عبيد الله المهدي[229]، وذكر أنه زاد في الأذان "حيّ على خير العمل"[230]، وأنه منع من بثّ العلم، وسجنَ العلماء في ديارهم[231]، وأنه سمح للناس بالقيام لصلاة التراويح في شهر رمضان سنة واحدة، ثم منعهم[232] - وذلك لأن الشيعة لا يقولون بالتراويح في رمضان وهي مسألة فقهية فرعية، ومع هذا فالمنع من ذلك يبدو أنه عائد إلى السياسة أكثر من المذهب؛ إذ كانت الدولة الفاطمية لا تزال في أوّلها وتخشى

---

(226) نقل الذهبي أن فقيهين مالكيين هما ابن البردون وأبو بكر بن هذيل وُشِيَ بهما إلى عبيد الله المهدي بعد دخوله القيروان، وأنهما "يطعنان في دولة الفاطميين"، و"لا يفضّلان عليًا". فأُدخلا على عبيد الله المهدي، فسئلا: "أتشهدان أن هذا [أي عبيد الله المهدي] رسول الله؟ فقالا بلفظ واحد: "والله لو جاءنا هذا والشمس عن يمينه والقمر عن يساره يقولان: إنه رسول الله، ما قلنا ذلك"، فأمر بذبحهما: المرجع نفسه، ج 14، ص 216-217.

(227) الصلابي، ص 72.

(228) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 14، ص 216.

(229) ينظر، مثلًا: أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تحقيق بشير البكّوش، مراجعة محمد العروسي المطوي، ج 2، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 53-65.

(230) المرجع نفسه، ص 55.

(231) المرجع نفسه، ص 313.

(232) المرجع نفسه، ص 56.

أيَّ تجمّع يهدد النظام - وأن أكثر الناس في زمنه تركوا الصلاة في المساجد، وأنه أمر بكتابة اسمه على كل صرح أو مسجد أو بناء كان موجودًا قبل عهده[233]، وهذا مفهوم؛ إذ من شأن بعض الملوك أن يطمس على آثار كل الممالك قبله ليزيلها من الذاكرة. لكنّ المالكي في الكتاب نفسه يذكر أيضًا أن القاضي المرّوذي الفاطمي الذي تولّى القضاء لعبيد الله المهدي كان يعظّم الفقيه المالكي جبلة بن حمّود، ولا يتعرض له بأي أذًى احترامًا له وتقديرًا وتعظيمًا[234]. وقد كان جبلة يخالف الفاطميين علنًا، ويجاهر بالنكير، ومع هذا لم يمسسه أحد بسوء[235]. ويبدو أن عبيد الله المهدي لم يكن يُكرِهُ الناسَ على مذهبه، وذلك أن أحد علماء السنّة من أهل القيروان قال له: "استفاض الخبر عنك أنك لم تكرِه أحدًا خالفك في مذهبك على الدخول فيه، فاسلك بنا مسلك غيرنا"[236]. في حوار طويل معه، يدل على أنه لم يكن هناك إجبار ولا إكراه، بل حوار وجدال، وهو ما يؤكد أن ما حدث من القتل إنما كان سياسيًا لا مذهبيًا. ومع هذا فقد وردت قصص أن بعض المؤذنين من أهل السنّة رفض أن يؤذّن بـ"حيّ على خير العمل"، فقُتِل وقُطِعَ لسانُه![237] فتبدو الأخبار متناقضة متذبذبة، غير أنه يمكن الجمع بينها بأن تلك كانت أحداثًا استثنائية، وأن رفض الأذان بـ"حيّ على خير العمل"، إنما هو رفض سياسي، وإلّا فهي مسألة فقهية، صارت شعارًا سياسيًا للدول الشيعية، فرفضُها هو رفضٌ للدولة. وهكذا يختلط السياسي بالديني. ومع هذا فهناك خبر آخر، أن أحد قضاة الفاطميين ضرب عالمًا من علماء السنّة ضربًا يسيرًا حتى يرضي قادة الفاطميين، رحمةً به، لئلا يرفع أولئك القادة أمره إلى السلطان فيقع في يده فيقتله[238]. ولا يغيب عن الذهن أن فئة من علماء السنّة ثاروا بالسلاح على الدولة الفاطمية الجديدة، وكان منهم من يكفّر الفاطميين،

(233) المرجع نفسه.

(234) المرجع نفسه، ص 42.

(235) المرجع نفسه، ص 43-54، ومع هذا لم يأت الصلّابي بهذه الأخبار في كتابه عن الدولة الفاطمية، وكان الأولى للموضوعية أن يأتي بالخبر ونقيضه ليكون الحكم أدقّ؛ فالموضوع علميّ.

(236) المرجع نفسه، ص 84. وأيضًا أغفل الصلّابي مثل هذه الأخبار واكتفى بنقل الجرائم الفاطمية، وهذا في نظري ليس من الموضوعية في المحاكمة والنقل.

(237) المرجع نفسه، ص 152.

(238) المرجع نفسه، ص 155.

وهذا يقتضي الخروج على الدولة في عرف ذلك الزمن[239]. ومن المعلوم ما يجري في تأسيس الدول الجديدة، غير القائمة إلا على شرعية الاستيلاء والتغلّب، من القتل والدماء[240]. كحال معظم الدول القائمة في تاريخنا العربي.

ومع هذا، ففي عهد القائم الفاطمي الذي سبق ذكره، جرت حماقات وكفريّات. فمن المرويّ في ذلك أنه في سنة 331هـ، أعلن أحد حمقى الفاطميين بسب الصحابة علنًا، وعلق بعض الهمج رؤوس كباش وحمير على الحوانيت، وتحت تلك الرؤوس أسماء لبعض الصحابة[241]. ومثل هذه التصرفات كان في عصر القائم هذا، ولذا وصفه الذهبي بأنه كان "شيطانًا مريدًا يتزندق".

والخلاصة أن الدولة الفاطمية ترسّخت ذكراها في عقول أهل السنّة وقلوبهم بمثل تلك الأمور التي أكسبت لها في نفوسهم العداوة.

توسّع النفوذ الإسماعيلي عميقًا، وكان مصدر تهديد شديد للدولة العباسية، وانتشر الدعاة في الآفاق، وصار للفاطميين مراكز كثيرة في أرجاء العالم الإسلامي، في إيران والعراق ومصر والشام والحجاز واليمن (الدولة الصليحية الفاطمية نموذجًا في اليمن)، ووصل الأمر إلى دخول الفاطميين بغداد سنة 450هـ، وكان الخليفة الفاطمي هو المستنصر بالله، فأسقطوا الخلافة العباسية، وصارت بغداد (عاصمة العباسيين) في حوزة الفاطميين[242]، فاستقبله أهل حي الكرخ (حي من أحياء بغداد يسكنه الشيعة) استقبالًا حسنًا، وظهر منهم السرور[243]، ونُهِبَت دارُ الخلافة، ورُفِع الأذان بـ"حي على خير العمل"، وأُعلِنَ بالدعاء للمستنصر الفاطمي على المنابر، وأُسِر الخليفة العباسي القائم بالله[244]. ومن اللافت أن ابن الأثير والذهبي يقرران أن الفاطميين حين دخلوا

(239) المرجع نفسه، ص 297، ومن أولئك أبو الفضل الممسي، الذي خرج بالسيف على عبيد الله المهدي لأنه يراه من المختلف البعيد، ورأى أنهم مجوس يزول عنهم اسم الإسلام، ولا يرثون ولا يورثون.

(240) المرجع نفسه، ص 292-293.

(241) المرجع نفسه، ص 338.

(242) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 16 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 32؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 8، ص 153-154.

(243) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 16، ص 32؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 8، ص 153-154.

(244) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 16، ص 33-34؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 8، ص 155.

بغداد أحسنوا إلى الناس ولم يتعصبوا لمذهب[245]. وهكذا بقيت بغداد سنة كاملة في يد الفاطميين، وسقطت الخلافة العباسية عامًا كاملًا حتى ظهور السلاجقة الذين أعادوا الخليفة إلى سدّة الحكم سنة 451هـ؛ لتبدأ مرحلةٌ جديدة هي مرحلة "الإحياء السنّي"، التي ستكسو هذه المرحلة بثياب أهل السنّة الأشاعرة، والتي كان من أسس مشروعها السياسي/ المذهبي محاربة الإسماعيلية الفاطميين وغيرهم من فرق الشيعة، ومن يشببهم كالفلاسفة، حربًا عقائدية، لا يتصدّى لهم إلا علم الكلام. فكتب الغزالي كتابيه اللذين يمثّلان الطليعة الفكرية لهذا المشروع، وهما **تهافت الفلاسفة** و**فضائح الباطنية**. وتنتهي المرحلة الأولى من هذا المشروع بسيطرة صلاح الدين الأيوبي على مصر، وإلغائه الدولة الفاطمية تمامًا، وتعميمه عقائد أهل السنّة ضد عقائدها "الرافضية". ويستمرُّ الأمر حتى يلقي التاريخ بعصاه في زمن ابن تيمية، فيتلقّف هو تلك الشعلة بعد الغزالي، ويواجه الباطنية والفلاسفة بصورهم المتعددة، ومنها الصوفية الحلولية، والقول بوحدة الوجود وغير ذلك.

- **الفلاسفة والحلولية: التاريخ والانتشار**

المتعارف عليه أن الفلسفة بدأت تتخذ مكانها في سيرورة الفكر الإسلامي منذ الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، ثم هارون الرشيد الذي أسّس "بيت الحكمة"، وفي عهده انطلقت حركة الترجمة، التي ازدهرت في عصر المأمون، فكانت بغداد معهد العلماء، ومركز الترجمة والتراجمة[246]. وكانت الترجمة عن الكتب السريانية، والكتب اليونانية التي سبق أن انتقلت إلى اللغة السريانية في الغالب[247]. كما كان هناك اعتناء بترجمة الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية[248].

كانت الفلسفة التي انتقلت إلى المشرق خليطًا من الفلسفة اليونانية، ممزوجة بأفكار مسيحية مصطبغة بصبغة الفكر اليوناني[249]. وكانت حرّان موطنًا للصابئة

(245) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 8، ص 156؛ الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج 2، ص 295.

(246) ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 3 (بيروت: دار النهضة العربية، 1954)، ص 20-21.

(247) المرجع نفسه، ص 21.

(248) المرجع نفسه، ص 25.

(249) المرجع نفسه، ص 21.

الذين كانت لهم فلسفة مشوبة بشيء من المسيحية[250]. أما الفلسفة الفارسية فكانت في الغالب تقوم على مذهب الثنوية (Dualism)[251]. وقد دخل النقاش مع هذه المذاهب الثنوية مبكّرًا في علم الكلام الإسلامي.

عرف المسلمون أنواعًا من الفلسفة؛ عرفوا الفلسفة الطبيعية (Natural Philosophy = Philosophy of Nature)، والتي تبحث في تفسير الوجود طبيعيًا[252]، وتُعنَى بفهم العالم وتفسيره تفسيرًا طبيعيًا، ولها تعلُّقٌ ببعض أنواع العلوم كالطب، والفلك (المجسطي)، وعلم التنجيم (أو علم النجوم)، والرياضيات، والكيمياء وغير ذلك. فكان من يهتم بهذه العلوم في الغالب معتنيًا بالفلسفة الطبيعية[253].

وكان بعض تلك العلوم ملتصقًا بعقائد فاسدة لا تتفق مع الشريعة الإسلامية، فقد اختلط علم التنجيم، مثلًا، بعلم أخبار الغيب وتأثير النجوم في الأحداث، واختلط علم الكيمياء بالسحر والخيمياء والشعوذة، ولم يلق هذا كله قبولًا عند فقهاء المسلمين وعلمائهم ومتكلميهم[254].

كما عرف المسلمون الفلسفة الإلهية والتي تسمّى أحيانًا "الأثولوجيا"، أو فلسفة ما وراء الطبيعة (Metaphysics)، وهي الفلسفة التي تتكلم عن الـ"مفارق للمادّة بالقوام والحدّ [...] وعن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جدّه"، بحسب تعبير ابن سينا[255]، أي بالغيبيات، وما هو خارج حدود الطبيعة والعالم المشاهد، فتبحث في وجود صانعٍ لهذا الكون، أو العلة أولى، أو علة العلل، أو المحرِّك الذي لا يتحرّك، وما شابه هذا.

---

(250) المرجع نفسه. ومن اللافت توافق دي بور هنا مع ما قرره ابن تيمية طويلًا في مؤلفاته.

(251) المرجع نفسه، ص 25.

(252) يقسم ابن سينا الفلسفة إلى قسمين؛ نظرية وعملية، فأما النظرية فتنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلهية، وطبيعية، وتعليمية، فأما الطبيعية فموضوعها "الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة، وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة": أبو علي بن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق آية الله حسن زاده الآملي (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1997)، ص 12.

(253) دي بور، ص 120.

(254) المرجع نفسه، ص 122.

(255) ابن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، ص 12.

وحين ثار القرامطة واستولوا على البصرة والكوفة، نشأت مجموعة من الموالين لهم، تتخذ الفلسفة منهجًا. ولذا يربط صاحب كتاب **تاريخ الفلسفة الإسلامية** بين إخوان الصفا والقرامطة[256]، كما يربط بينهم وبين الإسماعيلية والحشّاشين والباطنية[257]. ليس هذا الربط بين الفلسفة والتيارات الباطنية أمرًا جديدًا، بل هو معلوم من قبلُ في التراث الإسلامي، وحسبنا شاهدًا على ذلك الغزالي، وابن تيمية الذي ربط بين الفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية مرارًا في مؤلفاته.

ويجتمع الفلاسفة[258] مع القرامطة والباطنية في تفسير الوجود، بالقول بنظرية العقول العشرة المفارقة[259]، التي يوجزها الغزالي شارحًا مذهب الفلاسفة،

---

(256) دي بور، ص 133-136.

(257) المرجع نفسه، ص 147.

(258) إلا فيلسوف العرب الكنديّ، فلا نصّ له فيما نُشِر من رسائله يصرّح فيه بالعقول العشرة، ولا بالفيض، بل هو يقول بالإبداع، أي بأن الله أبدع الأشياء من لا شيء، فهو عنده قد أبدع الفلك الأعلى، وأما الفلك الأعلى فبحركاته نتجت الأشياء، فهو العلة "القريبة" للأشياء، بل يرى الكندي أن الفلك هو العلة القريبة التي بها وُجِدت الأحياء، وأن الفلك حيّ وناطق، وهذه النظرية تشبه نظرية "العقل الفعّال" عند الفلاسفة الآخرين، وهي في الحقيقة من الفلسفة الميّتة، والتي لا تُذكر إلا على سبيل تاريخ الأفكار. وأرى أن هذه ليست نظرية إسلامية، ولا سيما حين نعلم أن الكندي يصف الله بأنه "العلة الأولى"، والعلّة الأولى ينتج معلولُها بالإيجاب وليس بالاختيار، ما يشير إلى أن لفظة "الإبداع" عنده ليست إلا كلمة لفظية، وليس معناها إلا الفيض، إن صحّ استنتاجي. وهذا مخالف لنظرية "الخلق" في الإسلام، التي تفيد أن الله تعالى خلق الخلق باختيار وإرادة وقصد، وليس عن طريق "العلّية". لكننا مع هذا نجد أن الكندي يتكلم عن العقل الأول والعقل الثاني والعقل الثالث والعقل الرابع. وللمزيد، ينظر كلام محقق رسائل **الكندي**، محمد عبد الهادي أبو ريدة، في: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، **رسائل الكندي**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، ص 180-182، 356-358.

(259) فالفارابي مثلًا يقول، بوضوح، بالعقول وترتيبها، منذ العقل المستفاد الذي هو العقل الإنساني، والذي نال وجوده بفعل العقل الفعّال (وهو العقل العاشر) بحسب الترتيب، وهذا العقل الفعّال يصفه بأنه "مفارق لكل مادّة"، فالعقل عنده جوهر مستقل بذاته في الوجود، ويستمرّ الفارابي في ترتيب وجود العقول التي هي عنده جواهر مستقلة في وجودها حتى يصل إلى المبدأ الأول، ومحرك السماء الأولى، لكنّ محرك السماء الأولى إنما أفيض عليه الوجود من المبدأ الأول مطلقًا، والعقل الأول الذي هو، عند المسلمين، الله! ولا ريب أن هذا الكلام ما هو إلا افتراضات وخيالات ليست مستمدّة من الأديان السماوية، وقد صرّح الفارابي بأنه أفاده من أرسطو، وللتوسع في كلام الفارابي، ينظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938)، ص 33-36؛ وينظر الفصل العاشر بعنوان "القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير"، في: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1992)، ص 61. أما ابن سينا، وقد غلبت فلسفته عمومًا على الفلاسفة من بعده، فهو يرى أن واجب الوجود لذاته، واحد بسيط من كل الوجوه ليس فيه كثرة، فكيف يصدر عن الواحد هذه الكثرة من الموجودات (المخلوقات)؟ فذهب =

بقوله: "المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول، وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم، يعرف نفسه ويعرف مبدأه، وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة في الأسامي سمي ملكًا أو عقلًا أو ما أريد. ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ونفس الفلك الأقصى وهي السماء التاسعة وجرم الفلك الأقصى. ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه، ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه، ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه، وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه"(260).

= إلى أن واجب الوجوب لذاته يعقل ذاته، وعقله لذاته هو أوّل فعل يصدر عنه، لأنه "الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانًا مباينًا لذاته"، فهذا تصريح من ابن سينا بنظرية الفيض: ابن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، ص 434. ولأن واجب الوجود، عند ابن سينا، واحد من كل وجه، فلا يجوز أن تصدر عنه الكثرة، بل لا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد، فـ"أوّل الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد" (ص 435)، وهذا الواحد الصادر عن الإله الواحد هو أيضًا يعقل ذاته، ويعقل، كذلك، العلة الأولى التي فاض عنها، ومن هنا يصدر عنه عقلان إضافيان مفارقان (ص 437). وهكذا تتسلسل العقول المفارقة التي يجب أن يكون "أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل" (ص 438). ولكل عقل من تلك العقول المفارقة ثلاثة أشياء تفيض عنه؛ فَلَكٌ خاص به، ونَفْسٌ، وعقلٌ تحته في الدرجة (المرجع نفسه، ص 438). وهكذا "في عقلٍ عقلٍ، وفلكٍ فلكٍ، حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا" (ص 439). فالعقل الفعّال، إذًا، هو الذي يدبّر كل شيء تحته، وهو الذي يتولّى شؤون عالم الكون والفساد. وهكذا يلجأ ابن سينا، متفقًا مع الفارابي، إلى هذه النظرية التي عُدّت دخيلة على المسلمين، والتي لا تتفق مع الملل والأديان السماوية، ومن المعلوم أن ابن سينا هو من الطائفة الإسماعيلية، فقد صرّح بأن أباه أجاب داعي دعاة الإسماعيلية التابع للفاطميين، وأن ابتداء اهتمامه أصلًا بالفلسفة إنما لأنه كان يسمع أباه يذكر مصطلحات من قبيل "النفس"، و"العقل". ابن أبي أصيبعة، ص 437.

ولهذا كان لهذه النظرية، نظرية الفيض والعقول العشرة والعقل الفعّال، حضورها الواضح في كتب الإسماعيلية والقرامطة ودعاتهم، قال إخوان الصفا: "وذلك أن الله تعالى أول شخص اخترعه وأوجده – جوهرًا شريفًا بسيطًا روحانيًا – يُسمَّى العقل الفعَّال، ثم أبدع بتوسُّط هذا الجوهر جوهرًا آخر دونه في الشرف يقال له النفس الكلية. ثم ابتدأ النفس الكلية بتوسط العقل الفعال فحرَّكت الهيولى الأولى طولًا وعرضًا وعمقًا، وكان منها الجسم المطلق، ثم رُكِّب من الجسم عالم الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة جميعًا، ثم أدار الأفلاك حول الأركان واختلطت بعضها ببعض، وكان منها المولدات الكائنات من المعادن والنبات والحيوانات، فتبارك الله رب العالمين". إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، مراجعة خير الدين الزركلي، ج 4 (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2018)، ص 53. وللاستزادة في هذه العقائد الناتجة من الفيض والتي ينطلق فيها الفلاسفة المشار إليهم والإسماعيلية والباطنية من عين واحدة، ينظر: إحسان إلهي ظهير، **الإسماعيلية: تاريخ وعقائد** (لاهور: إدارة ترجمان السنة، [د. ت.])، ص 288–295.

(260) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 145.

وللتفلسف علاقة وطيدة بـ"التصوّف الفلسفي"؛ فمثلًا، حدّ فيلسوف العرب أبو يوسف الكندي الفلسفة، نقلًا عن الفلاسفة الأوائل، بأنها "العناية بالموت"، وذكر أنهم يعنون بالموت "إماتة الشهوات"، من حيث إن إماتة الشهوات هي سبيل تحقيق الفضائل[261]. ويعدّ كلام الكندي هنا أصلًا في المبالغة في الزهد وقتل النفس والخروج عن الموازنة الشرعية التي تحرّم الرهبانية وتعذيب النفس، وتحث على الاقتصاد والعدل في التنعّم بلذائذ الحياة الدنيا، وتذمّ تحريم الطيبات من الرزق.

ولئن كان الغزالي قد نقد الفلاسفة في **التهافت**، فإننا نجده قد تأثر بعد ذلك بنظرية العقول العشرة والفيض وغيرها في كتابه **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، فبوّب بابًا بعنوان "مراتب العقل من الكتاب الإلهي"، ثم أخذ يذكر العقل الهيولاني الذي يفيض على النفس المستعدّة بالفطرة، فإذا اكتسبت النفس المعقولات، صارت نورًا على نور، وهذه الأنوار المستفادة من مصدرها، إنما هي، مقارنةً بذلك المصدر، كالسراج مقارنةً بنار عظيمة، و"تلك النار هي العقل الفعّال المفيض لأنوار المعقولات على النفس البشرية"[262].

أما عقيدة وحدة الوجود (Pantheism)، فهي تعني أن الله والعالم شيء واحد[263]، فهي عقيدة قديمة، وجدت عند قدماء فلاسفة اليونان، ومذكورة عن بارمنيدس

---

(261) الكندي، **رسائل الكندي**، ص 172.

(262) أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1976)، ص 55-56. وكذلك يقول صراحة بترتيب المجرّدات على طريقة الفلاسفة: "وأما في البسائط الروحانية، أعني المجردة عن المواد، المنزهة عن المكان والزمان؛ ففيها ترتب وتفاضل: فما كان أشد قوة وأوسع علمًا وإحاطة، وأبلغ في الوحدة، وأشبه بكمال الربوبية؛ كان في المقام الأعلى والمرتبة الأقصى، ولا بد أن ينتهي بواحد؛ فإن المترتبات المتفاضلات إن لم تنته بواحد أوجب ذلك الحكم بالتسلسل وذلك محال؛ فالمترتبات في كل قسم انتهت بواحد هو مبدؤها، وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد بأنه أول ما خلق الله تعالى؛ فالروحانيات انتهت بروح القدس أو العقل الفعال أو شديد القوى ذو مرة فاستوى، وهو أول المبدَعات ثم ينزل بالترتب والتفاضل كما قيل: أول ما خلق الله عزو جل العقل ثم النفس ثم الهيولى"، في: المرجع نفسه، ص 113. ولئن كان عبد الرحمن بدوي يصنّف هذا الكتاب في دائرة الكتب المشكوك في نسبتها إلى الغزالي، فإنه يذكر أن "ما ورد فيه لا يخالف في شيء ما ورد في سائر كتب الغزالي". عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ط 2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977)، ص 244. وحتى لو لم تصحّ نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي، فهذا لا ينفي تأثر التصوف بالفلسفة والفكر الإسماعيلي، غير أني أرجّح أن الكتاب للغزالي، وذلك استدلالًا بالأسلوب الكتابي الذي يتميّز به، غير أن المقام لا يتسع لبسط إثبات ذلك.

(263) أحمد بن عبد العزيز القصير، **عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفيّة** (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، ص 28.

(Parmenides) وزينوفانيس (Xenophanes)[264]. لكنّها متصلة بنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا. فالقول بأن المبدِع فاض عنه "عقل أول" مفارق يسمّى "العقل الفعال"، يلزم منه أن يكون "الصادر"، من جنس "الصادر عنه" في طبيعة الوجود. فالعالَمُ، إذًا، من جنس عِلَّتِهِ (وهو هنا الله، أو مفيض الوجود)، وهذا يقتضي وحدة الوجود[265]. وقد وجِدت هذه العقيدة كذلك عند بعض الإسماعيلية، ومنهم أبو فراس شهاب الدين الديلمي[266]، وتسرّبت إلى التصوف الفلسفي، وصارت جزءًا من مقولاته، فاشتهر بوحدة الوجود من أصحاب التصوّف الفلسفي: محيي الدين بن عربي، على سبيل المثال، الذي ملأ كتابَه **فصوص الحكم**، بعبارات تدل على أنه يقول بوحدة الوجود، واللافت في كتابه هذا أيضًا تصريحه بنظرية "الفيض" التي نجدها عند الفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهما، كما نجدها عند الإسماعيلية. وهذا مهمّ لفهم السبب في جعل ابن تيمية هؤلاء الأنواع من "المختلف البعيد" وليس "المختلف القريب"، ولماذا جعلها كلها في سلة واحدة. فهذا المنهج في رؤيته للخالق والعالم مخالف حتى لليهودية والنصرانية فضلًا عن الإسلام (والأديان تصرّح بنظرية الخلق)؛ فابن عربي مثلًا يقرر في كتابه المشار إليه أن العالم قابِل للروح الإلهي الذي ينفخه فيه، وكونه ينفخ فيه أي إن العالم قد حصل له الاستعداد لقبول الفيض الإلهي، "والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس"[267]. ومثل هذا، كما يرى ابن عربي، لا يحصل بعقل نظريّ - أي لا يحصل

---

(264) ينظر:

"Pantheism And Panentheism in Ancient and Medieval Philosophy," *Encyclopedia Britannica*, accessed on 22/4/2020, at: https://bit.ly/3eJVD7Z

(265) كمال الدين نور مرجوني، **موقف الزيدية وأهل السنّة من العقيدة الإسماعيلية وفلسفتها** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 223.

(266) يقول في مطلع رسالة من رسائله: "اعلم أيها الأخ البار الرحيم الرشيد، بأن التوحيد هو صفة الموحَّد المجيد، وهو درجة العقل الفعال، وأحد الحقيقة، والمبدَع الأول، وينبوع الوجود، ومصدر العدد، فمنه إشراق أنوار الكلمة العلية، ومبتدأ الوجود، وابتداع المنزه المعبود، والواحد الفرد الصمد، الذي من جوهره وجدت الموجودات، فلزمتها صفة الأعداد والأزواج والأفراد، وإليه عودتها حين المعاد"، ينظر: أبو فراس شهاب الدين الديلمي، "الرسالة الأولى: مطالع الشموس في معرفة النفوس"، في: أبو فراس شهاب الدين الديلمي [وآخرون]، **أربع رسائل إسماعيلية**، تحقيق عارف تامر (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978)، ص 17. فقوله: "من جوهره وُجِدت الموجودات [...] وإليه عودتها حين المعاد"، يفيد بأن وجود الموجودات إنما هو من جوهره، ويفهم منه القول بأن الوجود واحد، فوجودها من وجوده فاض وصدر.

(267) محيي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**، علق عليه أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1946)، ص 49.

باستدلال علمي موضوعي، لا شرعي ولا عقلي - بل هو يتحقق بالكشف الإلهي[268]. ويرى أن الإنسان حادث ولكنه مع هذا أزليّ في الوقت نفسه[269]. ولا يحتاج كلام ابن عربي إلى عميق تأمّل لبيان تناقضه هنا، فالأزلي هو نقيض الحادث، ولكنه هكذا يقول. وقد اعتذر مبكرًا بأن كلامه لا دليل عليه وإنما هو "كشف".

ويقرر ابن عربي أنه "ما وصفناه [أي الله] بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، إلا الوجوب الذاتي، فما علمناه بنا ومنّا، نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا"[270]. فالنوع الإنساني، كما يُفهَم من هذه العبارة، هو "أوصاف الإله"، إلا في الوجوب الذاتي، فالإنسان ليس واجبًا بذاته، والبشر ليسوا واجبي الوجود. وعلى الرغم من أن ابن عربي هنا يؤكد الفرق بين الخالق والمخلوق في كون أن الله واجب الوجود، وكون النوع الإنساني ممكن الوجود، فإنه مع هذا يؤكد أن البشر "أوصافٌ" لله، فهم "مظاهر" للصفات الإلهية، وهذا يقتضي القول بوحدة الوجود "فإذا شهِدناه شهِدنا نفوسنا، وإذا شهِدَنا شهِدَ نفسَه"[271]. ولئن كان البشر كثيرين بالشخص والنوع، فهذا يدل على "الكثرة في الواحد"[272]. فالوجود كله (وجود الخالق والمخلوق)، إنما هو وجود واحد بالجنس، متكثر بالنوع والشخوص.

أما القول بالحلول والاتحاد (Immanence and Union) فهو مختلف عن وحدة الوجود، فالحلول والاتحاد يعنيان أن شيئين مستقلّين في وجودهما قد امتزجا وحلّ أحدهما في الآخر، واتّحدا[273]، لكن يبقى لكل منهما وجوده المستقل، بخلاف وحدة الوجود، التي تعني أن هناك وجودًا واحدًا على التحقيق والاختلاف بين الأشياء ليس إلا اختلافًا في المظاهر فقط[274].

---

(268) المرجع نفسه.
(269) المرجع نفسه، ص 50.
(270) المرجع نفسه، ص 53.
(271) المرجع نفسه.
(272) المرجع نفسه.
(273) كعقيدة بعض طوائف الديانة المسيحية في أن اللاهوت حلّ في الناسوت، أي حلول الإله في جسد المسيح عليه السلام، وكعقيدة بعض الغلاة من الشيعة الذين يعتقدون أن الله حلّ في علي بن أبي طالب، وغير ذلك.
(274) للتوسع في هذا ينظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص 34؛ وينظر كذلك: =

ومن أشهر من قيل إنهم من يعتقدون الحلول والاتحاد من الصوفية هو الحسين بن منصور الحلّاج، الذي قُتل بسبب ذلك[275]. وله نصوص تفيد أنه يقول بالحلول والاتحاد، فمن ذلك مثلًا قوله المشهور:

"سبحان من أظهر ناسوتُه ... سرَّ سَنَا لاهوته الثاقبِ
ثم بدا في خلقه ظاهرًا ... في صورة الآكل والشاربِ
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجبِ"

وقد أخذ علماء أهل السنّة هذه الأبيات وما شابهها ضدّ الحلّاج؛ لأنها تشي بالحلول والاتحاد، وأن الله يحل في جميع الأشياء على العموم.

ومن هذا الجنس قوله في أبياته المشهورة[276]:

"رأيت ربّي بعين قلبِي ... فقلت: من أنت؟ قال: أنت
فليس للأينِ منك أينٌ ... وليس أينٌ بحيث أنت
وليس للوهمِ منك وهمٌ ... فيعلم الوهم أين أنت
أنت الذي حزت كلّ أين ... بنحو لا أينَ، أين أنت
وفي فنائي فنا فنائي ... وفي فنائي وُجِدتَ أنت"

وكقوله مثلًا: "التوحيد صفة الموحِّد، لا صفة الموحَّد، وإن قلت: 'أنا'، قال: 'أنا'"[277]. وغير ذلك من الأقوال التي حُمِلت على الحلول والاتحاد، وهي، في الحقيقة، تشي بذلك، وتومئ إليه، إلا بغير قليل من التكلّف في التأويل.

"Immanence: Philosophy & Theology," *Encyclopedia Britannica*, accessed on 23/4/2020, at: = https://bit.ly/3aC9M3T

(275) سال في الحديث عن الحلّاج وأسباب مقتله حبر كثير، والذي أميل إليه أن أسباب قتل الحلّاج سياسية أكثر من كونها دينية، ولا سيّما أنه ظهر في عصر ظهور القرامطة وتهديدهم للخلافة العباسية، وكان يتكلم في أمور الخلافة، وله من العبارات الغامضة ما يشابه بها عبارات الباطنية الإسماعيلية والقرامطة، وقد اجتمع الناس حوله، وكان يتهجّم على الدولة العباسية، فكان بهذا شخصية خطِرة سياسيًا، وللباحث مقالةٌ أشار فيها إلى هذه المسألة. ينظر: رائد السمهوري، "الحلاج صريع التصوف أم صريع القرمطة؟"، **الوطن**، 5/ 3/ 2017، شوهد في 23/ 4/ 2020، في: https://bit.ly/2Y5l5yy

(276) أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج، **الأعمال الكاملة**، تحقيق قاسم محمد عباس (بيروت: منشورات رياض الريّس، 2002)، ص 180.

(277) المرجع نفسه، ص 203.

تسرّبت الفلسفة إلى التصوّف أيضًا بما ضمّنه ابن سينا في كتابه **الإشارات والتنبيهات**[278]، من الفصل الذي سمّاه "مقامات العارفين"، الذي مدحه فخر الدين الرازي بقوله: "هذا الباب أجلُّ ما في هذا الكتاب، فإنه رتب علم الصوفية ترتيبًا ما سبقه إليه من قبله، ولا يلحقه من بعده"[279].

لكنّ ابن تيمية ينكر ذلك، ويؤكد أن الالتزام بتعاليم هذا الفصل ("مقامات العارفين") إنما غايتُه الفناء في التوحيد، مع موافقة الفلاسفة بالقول بقدم الأفلاك، ولا يصل المرء به أن يكون وليًا لله، بل لا يكون به المرء مسلمًا[280].

كما تكلم ابن تيمية عن وصيّة ابن سينا في خاتمة هذا الكتاب، وذكر أن وصيته تشبه وصايا القرامطة[281]. وهكذا تمتزج الفلسفة بالباطنية والإسماعيلية وبالتصوّف الفلسفي في نظر ابن تيمية.

والمقصد من هذا كله الذي تعمّدنا الإفاضة فيه، أن نبيّن أن الفلسفة، والباطنية (إسماعيلية وقرامطة)، والتصوّف الفلسفي، كلها يصدر من معين واحد، ويمكن إدراج الفلاسفة والباطنية والصوفية المتفلسفة جميعًا في لفظة "الفلاسفة" أو "المتفلسفة"[282]. وبهذا نفهم لماذا جمع ابن تيمية هؤلاء الفرقاء كلهم في سلة واحدة، ورماهم عن قوس واحدة، وصنّفهم في الجملة من المختلف البعيد.

كان لطائفة من أولئك المتفلسفة، في عهد ابن تيمية، اتصال قوي بدولة التتار. ومن الثابت أن هولاكو حين اقتحم قلعة الإسماعيلية التي تسمى قلعة "أله موت"

---

(278) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق مجتبى الزارعي (قم: مؤسسة بوستان كتاب، 1381ش)، ص 351.

(279) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، تحقيق علي رضا نجف زاده، ج 2 (طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه تهران، 2005)، ص 589.

(280) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء **تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 6، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ص 55-56.

(281) المرجع نفسه، ج 8، ص 245.

(282) أدرجهم ابن تيمية كثيرًا في صنف "الفلاسفة" و"المتفلسفة"، ومن ذلك قوله مثلًا: "وهذا كما أن الفلاسفة ومن سلك سبيلهم من القرامطة، والاتحادية، ونحوهم، يجوز أن يتدين الرجل عندهم بدين اليهود والنصارى": تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **استشهاد الحسين**، تحقيق ودراسة السيد الجميلي، ط 2 (بيروت: دار البيان للتراث، 1988)، ص 193.

(ألموت)، اصطفى لنفسه الفيلسوف الشيعي الكبير نصير الدين الطوسي الذي دخل معه بغداد حين أسقط التتار الخلافة العباسية، سنة 656هـ[283].

لكن قبل ذلك، كان القرن الرابع الهجري قرنًا شيعيًا بامتياز، كما أسلفنا، فقد حكم البويهيون العراق والديلم وغيرهما، وحكم الفاطميون مصر واليمن والحجاز وبلاد المغرب، إضافة إلى الممالك الإسماعيلية الأخرى كبلاد خوارزم شاه وغير ذلك، وفي هذا القرن (أي الرابع) اشتهر الفلاسفة الكبار كالفارابي وابن سينا وحميد الدين الكرماني وأبي يعقوب السجستاني وغيرهم.

ولذلك كان من أهمّ ما فكّر فيه السلاجقة، حين بدأت مرحلة التصدّي للإسماعيلية عمومًا (إضافة إلى الصليبيين)، الاعتماد على الفكر السنّي الأشعري والتصوّف السنّي، لمقارعة الباطنية، والفلسفة، من حيث كون هذا الفكر هو المستند الأيديولوجي الفكري للدعاة الإسماعيليين ودولتهم الفاطمية ومن يشابهها في تلك الأيديولوجيا الدينية. ولهذا اعتنى الوزير السلجوقي نظام الملك بإنشاء المدارس (المدرسة النظامية ببغداد ونيسابور، واستمرّ الأمر من بعده في بناء المدارس)، وكان حانقًا على "أهل البدع والأهواء" بالجملة، ويوصي السلطان بالتخلص منهم وقمعهم[284]، وله في كتابه الشهير **سياست نامه** (سير الملوك)، بابٌ يوصي فيه بحرمان المبتدعة وذوي المذاهب الفاسدة من المناصب[285]. ويبدي في هذا الباب تأسفه للتساهل في تولية اليهود والنصارى والرافضة بعض الأعمال الإدارية في الدولة، ويقول معترضًا على هذا الوضع الذي يوصي بإزالته: "لم تكن لأي زرادشتي ومسيحي ورافضي، الجرأة حتّى على إِظهار نفسه [...]، فقد كان كل كتبة التّرك والقائمين على شؤونهم والمتنفذين فِيها، من خراسان ومن الحنفِيّة أو الشّافِعِيّة الأطهار"[286]. وينقل عن السلطان السلجوقي ألب أرسلان أنه كان لا يسمح بأن يتولى أي باطنيّ أو

(283) حسن الأمين، **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي** (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997).

(284) قوام الدين أبو علي الحسن بن علي نظام الملك الطوسي، **سياست نامه أو سير الملوك**، ترجمة يوسف بكّار (عمّان: وزارة الثقافة، 2012)، ص 177-178.

(285) المرجع نفسه، ص 195.

(286) المرجع نفسه، ص 196.

إسماعيلي العمل في الدولة؛ فالباطنية أعداء الدولة[287]. ويوصي السلطان بمحوهم من الوجود فيقول: "ليس ثمة فرض أَوْلَى على أي ملك يَظهر هؤلاء على عهده، من محوهم من على وجه المعمور"[288]. ويخصص بابًا بأكمله عنهم بعنوان "خروج الباطنية والقرامطة لعنهم الله وإظهار المذهب السيئ"[289]. ووصف، بغضب، كيف أن الباطنية كانت تغوي بعض الأمراء الأتراك ليأخذوا بأقوال "الفلاسفة الطبائعيين" والفكر الإسماعيلي[290]. هذه مقتطفات موجزة، الهدف منها بيانُ أن مرحلة "الإحياء السنّي" على يد السلاجقة بدأت على أساسٍ من الفكر السنّي الأشعري والتصوّف السنّي، ومواجهة الفلاسفة والباطنية والرافضة وغيرها من المذاهب.

وعلى هذا النهج سار الأيوبيون بعد السلاجقة، فقد وصف القاضي بهاء الدين بن شدّاد في كتابه **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، السلطانَ صلاح الدين الأيوبي بأنه كان "مبغضًا للفلاسفة والمعطلة ومن يعاند الشريعة، ولقد أمر ولدَه صاحبَ حلب، الملكَ الظاهر [...] بقتل شاب نشأ، يقال له: السهروردي، قيل عنه إنه كان معاندًا للشرائع مبطلًا"[291]. وفي موطن آخر من الكتاب نفسه، يكرر ابن شدّاد القصة نفسها، وأن السلطان صلاح الدين الأيوبي أمر ابنه بقتل شهاب الدين السهروردي الفيلسوف لأنه "نُسِب إلى انحلال العقيدة، وأنه يعتقد مذهب الفلاسفة [...] فأفتى الفقهاء بإباحة دمه"[292]. والمقصد من سياق هذا النص أن اعتقاد مذاهب الفلاسفة والإسماعيلية كان جزاؤه حدّ الردّة والقتل. هذا قتل سياسي، مرهون بواقعه وسياقه. وإلا فقد عاش أكثر الفلاسفة وسط المجتمع المسلم ولم يُقتل أحد منهم، وإن كانوا ليسوا موضع ترحيب في الخطاب الفقهي والعقائدي.

ولم يكن عهد ابن تيمية إلا استمرارًا لهذه المسيرة التاريخية التي تخللها غزو التتار، فكان ابن تيمية في كل مناسبة يذكّر بأن هؤلاء الفلاسفة والمتفلسفة والحلولية

---

(287) المرجع نفسه، ص 197.

(288) المرجع نفسه، ص 201.

(289) المرجع نفسه، ص 247.

(290) المرجع نفسه، ص 253.

(291) القاضي أبو المحاسن بهاء الدين بن شداد، **سيرة صلاح الدين الأيوبي المسمّى النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015)، ص 11.

(292) المرجع نفسه، ص 224.

والاتحادية والباطنية وغيرهم إنما يحبّون دولة التتار، وأنهم كانوا مع التتار حين أسقطوا الخلافة العباسية في بغداد(293). لم يكن هذا رأيه وحده، بل هو الرأي السائد سنيًا منذ قرون.

وقد كتب ابن تيمية رسالةً إلى الشيخ نصر المنبجي، وكان معظِّمًا لابن عربي، ينكر فيها ما في كلام ابن عربي من "الكفر" و"البدعة". وكان هذا سببًا لسجنه في مصر. وناظر بعضهم ممن يعتقد هذه العقيدة، حين كان في القاهرة، وذكر حكاية المناظرة في رده على الشاذلي(294).

ب- أبرز اعتقادات الفلاسفة (ومن سار على نهجهم) التي انتقدها ابن تيمية

نذكر في إيجاز أهم الاعتقادات التي أخذها ابن تيمية على الفلاسفة المشار إليهم(295)، بكل أصنافهم المذكورة، ثم ننتقل إلى الحديث عن موقفه تجاههم، فمن ذلك:

(293) فمثلًا يقول ابن تيمية: "فصار هؤلاء المنافقون من المتفلسفة ونحوهم يدخلون في هؤلاء الملاحدة وأشباههم، ولهذا ذكر ابن سينا أن اشتغاله بهذه الفلسفة، كان لأن أباه كان من أهل دعوة القرامطة الملاحدة الذين كان ملكهم إذ ذاك بمصر [...] ولهذا لما ظهر المشركون من الترك من التتار وأتباعهم، كان من أعظم من انضم إليهم من المنافقين هم الملاحدة، وصار مقدم الفلاسفة الطوسي الذي كان وزيرًا للملاحدة الباطنية". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق يحيى محمد الهنيدي [وآخرون]، ج 5 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، ص 506. وفي حق الحلولية والاتحادية مثلًا يقول: "فإن هؤلاء الحلولية إخوان هؤلاء الاتحادية. أولئك قالوا: هو في جميع المصنوعات، وهؤلاء قالوا: هو المصنوعات [...] وفي مبدأ دولة التتار [كان] ابن الخطيب [يعني فخر الدين الرازي] متكلم المعطلة الجهمية والزنادقة، وابن عربي متصوفهم وعارفهم فاتفقا على جحد رب العالمين الذي أنزل الكتاب وأرسل الرسل". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **المستدرك على مجموع الفتاوى**، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ج 1 (الرياض: نشرة المحقق، 1997)، ص 37. وما بين معقوفين هو من إضافتي للتوضيح.

(294) قال ابن تيمية: "لقد حضر عندي منهم شيخ من شيوخهم، وطلب مني شيئًا، فجعلتُ أستنطقه هذا المذهب ليسمعه الحاضرون [...] وكان قد طلب درهمًا، فقلتُ له: من الطالب؟ فقال: هو الله، قلتُ: والمطلوب؟ قال: هو الله، قلت: والدرهم؟ قال: هو الله، وكان هناك فرُّوج وسكِّين، فقلت: والفرُّوج والسكين؟ فقال: هو الله، فجعل يقول: إني مريض فأعطني، فقلت له: المعطي غير المـُعْطَى أم لا؟ من هو الذي يعطيك؟ وأمثال هذا الكلام الذي أُبين به تناقض قولهم ليظهر له فساده وتَوَّبْتُه بعد ذلك، فضجر في أثناء الكلام ورفع بصره إلى السماء، وقال: يا الله؛ فقلت: إلى من ترفع وعلى مذهب المحققين، أعني أصحابه، ما هناك شيء؟ فقال: أستغفر الله أخطأت، فصار بفطرته يُقرُّ بأن الله فوق ومذهبه يأمرُهُ بأن ينكر أن يكون فوق العالم شيء". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه من آداب الطريق**، تحقيق علي بن محمد العمران (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 2006)، ص 156.

(295) من المهم التأكيد أن الفلاسفة المصنفين في المختلف البعيد، هم الذين يقولون بالأقوال التي =

• **مصدر التلقّي**

ينقم ابن تيمية على جنس الفلاسفة أنهم لا يتلقون معارفهم من الوحي، بل من العقل المحض. وهم فوق هذا لا يعنون بالعقل العقل الإنساني فحسب، بل يقصدون مع ذلك جوهرًا مفارقًا للمادّة[296] يسمّونه "العقل الفعال"[297]. وهو يعارضهم في هذا ويرى أن العقل ليس جوهرًا مستقل الوجود كما يدّعون، بل هو عَرَضٌ من الأعراض - وهذا قول المتكلمين عمومًا - وينفي وجود شيء اسمه "العقل الفعّال"[298]، يفيض بأي شيء، ولا يتصل بشيء، كما يدّعون. ويرى أن القول بالعقل الفعال إنما هو قول "المتفلسفة والملاحدة الذين يقولون إن العقل الفعّال هو المبدع لهذا العالم"[299].

وأما متصوفة الفلاسفة، والقائلون بوحدة الوجود والحلول والاتحاد، فهم أيضًا متأثرون بنظرية العقل الفعّال الذي يستلهمون منه الأنوار الروحانية والفيوضات، مثل السهروردي المقتول وابن عربي وغيرهما[300]. ومع هذا

= كفّرها ابن تيمية، أما من سواهم فهم خارج محل البحث، لأن هذا المبحث خاص بالفلاسفة الذين حاربهم ابن تيمية وأطال النفس في الرد عليهم، وإن كان في مواطن قليلة أشاد ببعض الفلاسفة ووصف بعضهم بأنه محمود لأن عقائده تتفق مع عقائد أهل الملل، فابن تيمية مثلًا يتكلم عن الصابئين الموحّدين (لا الصابئة المشركين وهم الصنف الآخر من الصابئة)، فيقول: "والمقصود هنا أن الصابئين فيهم من يُحْمَد وفيهم من يُذَم؛ فالمحمود من الصابئين لم يخالفوا الأنبياء. والفلاسفة المحمودون إذا لم يكونوا من اليهود والنصارى والمسلمين هم من هؤلاء الصابئين". المرجع نفسه، ص 137.

(296) يقول ابن تيمية: "إنما يوجد التعبير باسم 'العقل' عن الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه في كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون في العقل والنفس، ويدعون ثبوت عقول عشرة، كما يذكر ذلك من يذكره من أتباع أرسطو أو غيره من المتفلسفة المشائين، ومن تلقى عنهم ذلك من المنتسبين إلى الملل". ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 9، ص 271.

(297) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، "رسالة الحدود"، في: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ط 2 (القاهرة: دار العرب، [د. ت.])، ص 88.

(298) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **أحاديث القصاص**، تحقيق محمد لطفي الصباغ، ط 3 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1988)، ص 58.

(299) المرجع نفسه.

(300) أشار إلى ذلك عديد من الباحثين المختصين، ومن أولئك عبد الرحمن بدوي المختص بالفلسفة وله كتب عديدة عن التصوّف؛ إذ يقول: "وأهم نص في هذا الباب هو كتاب **أثولوجيا أرسطوطاليس**، وهو، كما نعلم، فصول ومقتطفات، منتزعة من التاسوعات الأفلاطونية، وفيه نظريات الفيض والواحد التي ستلعب دورًا خطيرًا في التصوف الإسلامي، خصوصًا عند السهروردي المقتول وابن عربي [...] ولا شك في تأثر الصوفية المسلمين ابتداء من القرن الخامس الهجري بما في 'أثولوجيا' من آراء. وإنما الخلاف هنا هو في: هل وصل تأثيره إلى التصوف الإسلامي مباشرة، أو عن طريق كتب الإسماعيلية، وكلها حافلة بالتأثر به [...] ومن النصوص المهمة المنسوبة إلى هرمس: رسالة هرمس في معاذلة النفس، التي نشرناها في كتابنا: **الأفلاطونية** =

يضيفون إليه مصادر أخرى لمعرفة الحقيقة غير الشرع، كالكشف والذوق والوجد وغير ذلك[301].

- **قِدَم العالم (أو قِدَم الأفلاك)**

وهو ليس قول جميع الفلاسفة، بل هو قول فريق منهم: أرسطو ومن قلّده، إذ يرى ابن تيمية أن أرسطو هو أوّل من حُفِظ عنه القول بقِدَم العالم[302]، وقلده في هذا بعض الفلاسفة الذين يسميهم أحيانًا "المنتسبين إلى الإسلام"، من أمثال "الفارابي وابن سينا و[ابن رشد] الحفيد وأمثالهم"[303]، ويقرر ابن تيمية أن القائلين بقِدَم العالم من الفلاسفة هم أشدّ كفرًا من مشركي العرب[304].

= **المحدثة عند العرب**، فهي مناجيات للنفس وتحليل لها، وتأنيب للنفس الأمارة، ودعوة للنفس من أجل التطهر والتقديس. ومن السهل أن نجد أصداء لها ومشابه في مناجيات الصوفية المسلمين. ثم إن هناك فصولًا منحولة لأفلاطون وسقراط وغيرهما من الفلاسفة اليونانيين معظمها آداب وأقوال [...] وكلها تتشابه في بعض آرائها مع الأقوال المنسوبة إلى كبار الصوفية المسلمين في كتب طبقات الصوفية المختلفة (القشيري، السلمي، الشعراني، الهروي، العطار، الجامي إلخ)". بدوي، **تاريخ التصوف**، ص 40-41.

(301) يقول الغزالي على سبيل المثال: "فإذا عرفت هذا، فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية. فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. ومهما حصل ذلك، كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم. وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية. فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة. فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى". أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 3 (بيروت: دار المعرفة، 1982)، ص 19.

(302) ينص ابن تيمية على أن أرسطو هو أول من حُفِظ عنه القول بقِدَم العالَم، وأن الفلاسفة الذين قبله لم يقل أحد منهم بهذا القول. ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 336. ولئن كان هذا القول ربما يكون غير دقيق، لكنه يدلّ على سعة اطلاع ابن تيمية وقراءته الواسعة في التراث الفلسفي في عصره، وللمزيد حول بداية نشوء القول صراحة بقدم العالم من أرسطو، ينظر على سبيل المثال:

James Wilberding, "Eternity in Ancient Philosophy," *Academia*, accessed on 30/4/2020, at https://bit.ly/3g4qKf4

(303) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1، ط 2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1985)، ص 130. (وما بين معقوفين هو منّي لمزيد التوضيح).

(304) ينظر: ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 545؛ ابن تيمية، **الصفدية**، ج 1، ص 236؛ ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 513.

- **إنكار المعاد الجسماني**

وينكر ابن تيمية على الفلاسفة الذين يرون أن البعث والمعاد يوم القيامة إنما هو للأرواح وليس للأبدان، ويرى أن "كل من فهم حقيقة قولهم وحقيقة ما جاءت به الرسل، علم مناقضتهم لهم"، وأن "حقيقة أمرهم أنهم لا يؤمنون لا بالله ولا ملائكته ولا رسله ولا بالبعث، فهم أسوأ حالًا من اليهود والنصارى"[305]؛ أي إن اليهود والنصارى أهل ملة ودين، وهم أقرب إلى المسلمين من هؤلاء الفلاسفة وأشباههم، الذين هم خارج إطار الأديان.

- **مذهبهم في وحدانية الله ونفي الأسماء والصفات عنه**

للفلاسفة مذهب حاربه ابن تيمية طويلًا، وتوسّع في الرد عليه، في مفهوم "وحدانية الله"؛ إذ يرون أنه "واحدٌ" بمعنى نفي الصفات عنه، لأن إثبات صفات لله يناقض الوحدانية المطلقة عندهم. فالله واحد عندهم بمعنى أنه ليس فيه "كثرة"، وبعضهم يقول: إن الله "عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذٌّ ولذّة، وعاشق ومعشوق وعشق"، ويقولون مع هذا إن "ذلك كله واحد، ليس فيه معان متعددة أصلًا بل العلم عين العالِم، والعِلم عين القدرة وعين العناية التي هي الإرادة، والحب هو المحبوب وهو المحب"، ويرى ابن تيمية أن "مذهبهم بعد التصور التام، أشد تناقضًا من قول النصارى بالتثليث"[306]، لأنهم يثبتون عدة معان، ثم يدّعون أنها كلها شيء واحد.

وأما نفي الصفات والأسماء فيوضح ابن تيمية أنه قول "القرامطة والباطنية نفاة الأسماء والصفات مطلقًا، وأن قولهم مأخوذ من ملاحدة المجوس، وملاحدة الفلاسفة الصابئين الدهريين"[307]، وأن "نفي الصفات يستلزم نفي الذات"[308]، وأن بعض المتصوّفة من القائلين بوحدة الوجود والسائرين في ركاب الفلاسفة يلتزم ذلك، كما قال[309]. ومن هنا نفهم لماذا يريد ابن تيمية سدّ باب التأويل تمامًا، ويرى أنه سيؤدي في المآل إلى هذه "القرمطة".

---

(305) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 2، ص 227.

(306) ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، ص 171.

(307) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 1، ص 151.

(308) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **النبوّات**، تحقيق عبد العزيز صالح الطويان، ج 1، ط 2 (الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2000)، ص 458.

(309) المرجع نفسه.

• **الفيض**

ينكر ابن تيمية نظرية "الفيض" التي يقول بها الفارابي وابن سينا وأتباعهما، وما ينبني عليها من العقول العشرة والعقل الفعّال ونفوس الأفلاك، وقد سبق الحديث عنها، وينكر كل ما ينبني عليها. ومما ينبني عليها، مثلًا، زعمهم أن العقل الفعّال يفيض على من يتوجه إلى الوسائط (وهم الصالحون)، فهم يتوجهون إلى الموتى، وأرواح الموتى الصالحين تكون أقوى بعد الموت، وتكون أشدّ اتصالًا بالعقل الفعّال، وحين تتوجه قلوب الداعين إلى الأموات الصالحين وقبورهم تستشفع بها، فأرواح الصالحين تفيض عليهم مما يفيض عليها العقل الفعّال. وابن تيمية يعلّق على هذا بأن من اعتقد هذا فهو أكفر من مشركي العرب[310]. ولنظرية الفيض آثارها في متصوفة الفلاسفة كذلك، كالسهروردي المقتول وابن عربي وابن سبعين وغيرهم[311].

• **دعواهم أن الله هو الوجود المطلق**

وأصل هذه الدعوى هي اعتبارهم أن واجب الوجود إنما هو وجود مطلق، تقيّد بوجوب الوجود. أما ما سوى هذا من عوارض الوجود فما هي إلا "مظاهر" لا تؤثر في هذه الوحدة التي هي كالشعاع ينسرب في كل موجود[312].

ولقد أشار أبو العلا عفيفي محقق كتاب **فصوص الحكم** لابن عربي، إلى أنه في كتابه المشار إليه وصل في تحقيق القول بوحدة الوجود إلى منتهاه، فأفاد من "الفلسفة المشائية، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة، وإخوان الصفا"[313]. وهذا يتفق تمامًا مع دعوى ابن تيمية، حين جعل الفلاسفة والباطنية الإسماعيلية والقرامطة مع أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، في نسق واحد.

---

(310) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 104.

(311) بدوي، **تاريخ التصوف**، ص 40-42.

(312) يتكلم الصوفية بطريقة إشارية فيها مجاز، ومن ذلك قول الشاذلي الذي ردّ عليه ابن تيمية: "ثم أمدَّه الله بنور ذاته فأحياه حياةً باقية لا غاية لها، فنظر جميع المعلومات بنور [هذه] الحياة، فصار أصل الموجودات نور شائع في كل شيء لا يُشهد غيره". ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، ص 149.

(313) أبو العلا عفيفي، "مقدّمة المحقق"، في: ابن عربي، ص 7.

- **دعواهم أن الله تعالى يعلم الكليّات ولا يعلم الجزئيات**

وهي من المسائل التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة في كتابه **تهافت الفلاسفة**[314]. وكذلك مذهب ابن تيمية، فهو يصرّح أن من قال بهذا فهو معتقِدٌ كذبَ الأنبياء. بل يرى أن مشركي العرب، واليهود والنصارى، أفضل حالًا ممن يقول بهذا القول، فيقول: "وأما مشركو العرب وأمثالهم فكانوا مقرين بالصانع، وبأنه خلق السماوات والأرض، فكانت عقيدة مشركي العرب خيرًا من عقيدة هؤلاء الفلاسفة الدهرية، إذ كانوا مقرين بأن هذه السماوات مخلوقة لله حادثة بعد أن لم تكن، وهذا مذهب جماهير أهل الأرض ومن أهل الملل الثلاثة: المسلمون، واليهود، والنصارى، ومن المجوس، والمشركين. وهؤلاء الدهرية من الفلاسفة وغيرهم يزعمون أن السماوات أزلية قديمة لم تزل، وكان مشركو العرب يقرون بأن الله قادر يفعل بمشيئته ويجيب دعاء الداعي إذا دعاه، وهؤلاء المتفلسفة الدهرية عندهم أن الله لا يفعل شيئًا بمشيئته ولا يجيب دعاء الداعي، بل ولا يعلم الجزئيات ولا يعرف هذا الداعي من هذا الداعي، ولا يعرف إبراهيم من موسى من محمد وغيرهم بأعيانهم من رسله، بل منهم من ينكر علمه مطلقًا كأرسطو وأتباعه، ومنهم من يقول: إنما يعلم الكليات كابن سينا وأمثاله"[315].

تلك أبرز الاعتقادات التي يشترك فيها أولئك الأصناف الثلاثة من الفلاسفة والباطنية ومن سار على نهجهم من المتصوفة. وهناك اعتقادات أخرى يراها ابن تيمية كفرية عند هذا النوع من الصوفية، كالغلوّ في المشايخ، والحلف بهم وتعظيم ذلك واحترامه أشدّ من تعظيم الحلف بالله، وعبادة القبور، وغير ذلك، وهي من المشهور جدًا عن ابن تيمية، فلا نطيل بها.

ثانيًا: موقف ابن تيمية من المختلف البعيد

وإذ قد انتهينا من ذكر أهم طوائف المختلف البعيد الذين صاولهم ابن تيمية وحاورهم، فقد آن أن نعرّج على ذكر أهم قواعده النظرية تجاههم.

---

(314) قال أبو حامد: "تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل؛ إحداها مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة، والثانية قولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء". ينظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 307-309.

(315) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 353.

1. منهج ابن تيمية النظري في التعامل مع المختلف البعيد

أ- كفر من قال بتلك العقائد

هل يكفّر ابن تيمية من قال بتلك العقائد المشار إليها سابقًا؟ الجواب: نعم[316].

أما النصارى (ومن هو أصلًا خارج الملة المحمدية)، فهم كما يعتقد عموم المسلمين "كافرون" بعد بعثة النبي، من حيث إن بعثته وانتشار أمره داخلان في "إقامة الحجّة". وهم واليهود "كفار، كفرًا معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام"[317]. يرى ابن تيمية أن النصارى كفروا من وجهين؛ الأوّل تبديل دين الرسول الأوّل (أي عيسى عليه السلام)، وتكذيب الرسول الثاني (أي النبي محمد عليه السلام)[318]. لكن ماذا عن حال النصارى قبل مبعث النبي محمد عليه الصلاة والسلام؟ يقيسهم ابن تيمية على المبتدعة من المسلمين، فيقول: "فمن بلغه بعض القرآن دون بعض، قامت عليه الحجة بما بلغه دون ما لم يبلغه. فإذا اشتبه معنى بعض الآيات وتنازع الناس في تأويل الآية؛ وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله ورسوله. فإذا اجتهد الناس في فهم ما أراده الرسول؛ فالمصيب له أجران والمخطئ له أجر. فلا يمنع أن يقال ذلك في أهل الكتاب قبلنا، فمن لم يبلغه جميع نصوص الكتاب قبلنا، لم تقم عليه الحجة إلا بما بلغه. وما خفي عليهم معناه منه فاجتهد في معرفته، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر. وخطؤه محطوط عنه"[319]. فابن تيمية، إذًا، يرى النصارى قبل بعثة النبي، كالمسلمين، فمن بلغته الحجة وقامت عليه، فهو غير معذور. وأما من لم تبلغه الحجة - كأن يخفى عليه شيء، أو يقع في تأويلٍ مع الاجتهاد، والحرص على عدم مخالفة الرسول - فهو معذور.

لكن من حرّف الكتاب المقدس "متعمّدًا"، يقول ابن تيمية فيه: "فأما من تعمد

---

(316) وهو قول عموم أهل السنّة حتى من الأشعرية أنفسهم. وليعذرنا القارئ أن نتكلم عمّا هو عند عموم الناس من البدهيات، وكأنه أمر فيه إعادة نظر. لكن من تعمّق في بطون كتب الكلام، ورأى أقوال العلماء (غير المشتهرة)، سيدرك أن المشهور لا يمثّل كل ما في التراث، وأعني هنا تحديدًا أقوال الفقهاء والمتكلمين، وليس الفلاسفة ومن على نهجهم، ولكل حادث حديث.

(317) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 516.

(318) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 110.

(319) المرجع نفسه، ج 2، ص 293-394.

تحريف الكتاب لفظه أو معناه وعرف ما جاء به الرسول فعانده، فهذا مستحق للعقاب، وكذلك من فرّط في طلب الحق واتباعه متبعًا لهواه، مشتغلًا عن ذلك بدنياه.

وعلى هذا، فإذا كان بعض أهل الكتاب قد حرفوا بعض الكتاب، وفيهم آخرون لم يعلموا ذلك، فهم مجتهدون في اتباع ما جاء به الرسول، لم يجب أن يُجعَلَ هؤلاء من المستوجبين للوعيد. وإذا جاز أن يكون في أهل الكتاب من لم يعرف جميع ما جاء به المسيح، بل خفي عليه بعض ما جاء به أو بعض معانيه فاجتهد، لم يعاقب على ما لم يبلغه"[320]. هذا حكمه فيهم قبل مبعث النبي.

كنت قد أشرت من قبل إلى دخول "العنصر الصليبي" في فساد العلاقة بين المسلمين و"أهل ذمتهم". وفي هذا الصدد يربط ابن تيمية، بل المجتمع السنّي كله، جميع أولئك الفرقاء في رباط تاريخي واحد، وأنهم متعاونون جميعًا ضد أهل السنّة. ففي جواب استفتاء ورد ابن تيمية حول غلق السلطان الناصر قلاوون كنائس أهل الذمة في القاهرة، وأنها قديمة منذ عهد عمر بن الخطاب، أجاب ابن تيمية بجواب طويل، بيّن فيه أن مصر فُتِحَت عنوة، وأن لولي الأمر هدمَ كل كنيسة في الأرض المفتوحة عنوةً إن رأى في هذا مصلحة[321]. ثم يستطرد استطرادًا لافتًا فيرى أن "القاهرة" بُنِيَت بعد عهد عمر بن الخطاب، وإذًا، فالكنائس فيها مما يجوز هدمه؛ إذ "المسلمون على أن ما بناه المسلمون من المدائن، لم يكن لأهل الذمة أن يُحدِثوا فيها كنيسةً"[322]. ومع هذا يشير ابن تيمية إلى أن القاهرة "بقي ولاة أمورها نحو مائتي سنة على غير شريعة الإسلام؛ وكانوا يظهرون أنهم رافضة، وهم في الباطن إسماعيلية ونصيرية وقرامطة باطنية"[323]. كما يؤكد أن المسلمين اتفقوا على أن هؤلاء كانوا "خارجين عن شريعة الإسلام"[324].

---

(320) المرجع نفسه. هذا بحث متعلق بـ "مقلدة اليهود والنصارى"، وليس هنا محل الخوض فيه.
(321) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 634.
(322) المرجع نفسه. ويقول كذلك: "بخلاف العبيديين فإنهم كانوا يتظاهرون بالإسلام ويقولون إنهم شيعة، فالظاهر عنهم الرفض لكن كان باطنهم الإلحاد والزندقة". ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 280. فهم كفّار حين يشاء، وهم مسلمون حين يحتج على النصارى في جواز هدم الكنائس. وسيأتي مزيد تفصيل عن دولة الفاطميين في الفصل الأخير من الكتاب.
(323) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 635.
(324) المرجع نفسه، ص 635-636.

والسؤال هنا: من بنى القاهرة؟ المعلوم أنها بناها "الفاطميون"، بناها جوهر الصقلّي للمعزّ الفاطمي. وإذًا أمسلمون من بنى القاهرة أم كافرون (إذا كان ابن تيمية حقًا يكفّر الإسماعيلية والباطنية وما شابههم)؟ أيكون بنو عبيد (الفاطميون) كفّارًا وزنادقة في الباطن أو مسلمين؟ إن ابن تيمية يصرّح تصريحًا أن المعزّ الفاطمي هو الذي "بنى القاهرة"[325]. وفي عدّ ابن تيمية هنا أن "المسلمين" هم من بنوا القاهرة إشارة إلى احتمال أن يكون الإسماعيليون والفاطميون، عنده، مسلمين، لكن لديهم عقائد كفرية كغيرهم ويكون تكفيرهم تكفير مطلقات لا تكفير أعيان. هذا إذا لم يكن ابن تيمية هنا يتناقض من أجل أن يبطل كلام المسيحيين في هذه الحادثة حول الكنائس، من باب الاحتجاج بأي حجّة ممكنة؛ لأنه لو كان من بنوا القاهرة "كفارًا" فلا احتجاج بكونها "مدينة بناها المسلمون" وإذًا، فليس للمسلمين الحق في هدم كنائسها. أما عدّ ابن تيمية بني عبيد كفارًا، فها هو يقول فيهم: "وكان بنو عبيد الله القداح الملاحدة يسمون بهذا الاسم لكن هؤلاء كانوا في الباطن ملاحدةً زنادقةً منافقين وكان نسبهم باطلًا كدينهم"[326].

ويربط ابن تيمية بين "أهل الذمة" و"الإسماعيلية والقرامطة والباطنية" (الذين هم متفلسفة أو فلاسفة)، فيقرر أن هؤلاء الإسماعيلية "هم الذين أعانوا التتار على قتال المسلمين وكان وزير هولاكو النصير الطوسي من أئمتهم. وهؤلاء أعظم الناس عداوةً للمسلمين وملوكهم، ثم الرافضة بعدهم. فالرافضة يوالون من حارب أهل السنّة والجماعة ويوالون التتار ويوالون النصارى. وقد كان بالساحل بين الرافضة وبين الفرنج مهادنة حتى صارت الرافضة تحمل إلى قبرص خيل المسلمين وسلاحهم وغلمان السلطان وغيرهم من الجند والصبيان. وإذا انتصر المسلمون على التتار أقاموا المآتم والحزن، وإذا انتصر التتار على المسلمين أقاموا الفرح والسرور. وهم الذين أشاروا على التتار بقتل الخليفة وقتل أهل بغداد. ووزير بغداد ابن العلقمي الرافضي هو الذي خامر على المسلمين، وكاتب التتار حتى أدخلهم أرض العراق بالمكر والخديعة، ونهى الناس عن قتالهم. وقد عرف العارفون بالإسلام: أن الرافضة تميل مع أعداء الدين"[327]. وليتمم ابن تيمية الربط بين هذين الصنفين من "أعداء

---

(325) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 4، ص 101؛ ابن تيمية **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 487.

(326) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 13، ص 178.

(327) المرجع نفسه، ج 28، ص 636-637.

المسلمين"، استمرّ يشير إلى أن الفاطميين كانوا يعيّنون وزراءهم من النصارى، وبسبب هؤلاء الوزراء بُنِيَت كنائسُ كثيرةٌ في أرض مصر[328]. وفي زمن الفاطميين استولى النصارى على مدينة بلبيس، فاستنجدوا (الفاطميون) بصلاح الدين، ولمّا وصل المجاهدون من أهل السنّة بقيادة صلاح الدين تلبية لطلبهم "قامت الرافضة مع النصارى"[329] ضد المجاهدين.

والخلاصة أن ابن تيمية يستنتج، بعد هذا "الربط" التاريخي بين "أعداء الملة" من أهل الذمة والإسماعيلية الباطنية، أن هذا كان سبب بناء الكنائس في مصر، قبل أن تعود إلى أحضان أهل السنّة ويملكوا البلاد[330]. هذا، على الرغم من الحروب التي قامت بين الفاطميين وهؤلاء الفرنجة النصارى كما أشرنا سابقًا.

ويستمر ابن تيمية في التحذير من أهل الذمة، والحث على مجانبة الاستعانة بهم في أي شأن من شؤون المسلمين، حتى يقول: "عرف أهل الخبرة أن أهل الذمة من اليهود والنصارى والمنافقين، يكاتبون أهل دينهم بأخبار المسلمين، وبما يطلعون على ذلك من أسرارهم، حتى أخذ جماعة من المسلمين في بلاد التتار وسبي وغير ذلك؛ بمطالعة أهل الذمة لأهل دينهم"[331].

---

(328) المرجع نفسه، ص 637.

(329) المرجع نفسه. وهو تقرير يشي بالتناقض، فكيف يوصف هؤلاء المستنجدون بصلاح الدين الأيوبي لينصرهم على النصارى الفرنجة ثم هم يقفون مع النصارى الفرنجة ضد الذين استعانوا بهم؟ الحقيقة أن فاعل هذا الأمر هو شخص واحد، يسمّى شاور، كان وزيرًا للبلاد، فغُلِب على منصبه، فاستنجد بنور الدين زنكي، فأرسل إليه أسد الدين شيركوه، ومعه صلاح الدين، فأعاد شاور إلى منصبه، ثم طمع شيركوه في مصر، فلمّا علم شاور بهذا فزع من زوال سلطانه فاستنصر الإفرنج، وكاتبهم، فقدموا، وقدم شيركوه بجنوده وانتصر على الإفرنج، فالمسألة برمتها مسألة سياسية وأطماع ومصالح لا مسألة دينية، وهي نتاج رغبات دنيوية شخصية لا نتاج التزام بدين ولا مذهب، لكنّ ابن تيمية جعل هذا كله من صفات الإسماعيلية اللازمة، والحق أن مثل هذه الأمور من أجل السلطنة والملك كانت تجري من أهل السنّة أيضًا. ولمزيد من المعلومات حول هذه النقطة التي يتكلم عنها ابن تيمية. ينظر: ابن شدّاد، ص 28-32. ولم يتطرق ابن تيمية هنا كذلك إلى معاونة أهل الذمة لصلاح الدين الأيوبي، وأن منهم من كانوا جواسيس له، حتى فضحوا تخطيطًا لثورة ضده. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 12، ص 236. والهدف من سوق هذه النقول بيان أن ابن تيمية كان ينتقي من أخبار التاريخ ما يدعم موقفه، والحق أن المسألة أشد تعقيدًا من هذه الإطلاقات.

(330) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 638.

(331) المرجع نفسه، ص 646.

هذا السياق التاريخي مهم لمعرفة ما وراء الأحكام والإطلاقات التي يصف بها ابن تيمية طوائف المختلف البعيد في زمنه، ولاستجلاء أسباب "الشك" و"الريبة"، في النصارى، وأنها أسباب تاريخية سياسية، لا دينية محضة. فلم يكن الأمر مقصورًا على الدين والمذهب فحسب، بل يضاف إليه النزاع السياسي - الاجتماعي أيضًا.

وأما الفلاسفة ومن وافقهم من الباطنية والقرامطة، فيصرّح ابن تيمية تصريحًا بأنهم من طوائف "الكفّار"، وأنه يجب قتلهم "باتفاق أهل الإيمان"، فيقول: "وأما طوائف من الكفار وغيرهم من الصابئة والفلاسفة ومن وافقهم، فيقِرون بحشر الأرواح فقط وأن النعيم والعذاب للأرواح فقط [...] وأما المنافقون من هذه الأمة الذين لا يقرون بألفاظ القرآن والسنّة المشهورة، فإنهم يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون: هذه أمثالٌ ضرِبت لنفهم المعاد الروحاني؛ وهؤلاء مثل القرامطة الباطنية الذين قولُهم مؤلَّفٌ من قول المجوس والصابئة، ومثل المتفلسفة الصابئة المنتسبين إلى الإسلام وطائفة ممن ضاهوهم: من كاتب أو متطبب أو متكلم أو متصوف كأصحاب رسائل **إخوان الصفا** وغيرهم أو منافق. وهؤلاء كلهم كفار يجب قتلهم باتفاق أهل الإيمان"[332]. فالموقف النظري تجاه كل أصحاب تلك العقائد أنهم "كلهم كفار، يجب قتلهم". وقد صدق ابن تيمية حين ساق الاتفاق؛ فما يقرره هنا، هو قول مجتمعه وفقهائهم، وقول سلطنته ودولته، وليس قوله وحده. وموقف ابن تيمية في تكفير من نفى معاد الأجساد، موافق تمامًا لتكفير الغزالي إياهم في **تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية**، بل موافق لجميع المتكلمين على الرغم من اختلافهم. ونجده ينفي أن يكون الفيلسوف الكِندي فيلسوف الإسلام، بل هو فيلسوف في الإسلام، أي فيلسوف في زمان الإسلام، والسبب في ذلك، بحسب تعبيره، أنه ليس للإسلام فلاسفة، أي إنه لا يجتمع أن يكون إنسان فيلسوفًا (أي يقول بتلك الأقوال الكفرية)

---

(332) المرجع نفسه، ج 4، ص 314. وسيأتي لاحقًا مزيد تفصيل في أنواع الفلاسفة في نظر ابن تيمية، فهم إما خارجون عن الملة سواء بلغتهم الحجة أو لم تبلغهم، وإما مؤمنون ظاهرًا وباطنًا لكنهم مخالفون، وإما هم مؤمنون ببعض الكتاب كافرون ببعض. والحديث في هذا الباب هو عن النوع الثالث، ونصوص ابن تيمية على العموم تشير إلى أن "جنس الفلاسفة" ليسوا من أهل الملّة، وهذا ينطبق على الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام كابن سينا والفارابي، وينطبق على من شابههم كالباطنية والإسماعيلية والنصيرية والدروز والقرامطة، كما ينطبق على القائلين بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد كابن عربي وابن سبعين والسهروردي في نظر ابن تيمية.

ومسلمًا معًا، فيقول: "وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته، أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، وإلّا فليس الفلاسفة من المسلمين"[333]. وهذا يفيد أن الأصل في الفلاسفة المشار إليهم أنهم ليسوا، أصلًا، من المسلمين وأنهم ملّة مستقلة (على الرغم من الخلافات الكثيرة بينهم)[334]. كذلك يستفاد أن الفلاسفة ليسوا هم المسلمين، وأن أصولهم ليست أصول المسلمين، بقول ابن تيمية، عن بعض العقائد: "وهذه الأمور لم يذكرها قدماء الفلاسفة، إنما ذكرها ابن سينا ومن تلقّى عنه، ويوجد في بعض كلام أبي حامد وابن عربي وابن سبعين وأمثال هؤلاء الذين تكلموا في التصوف والحقيقة على قاعدة الفلاسفة لا على أصول المسلمين، ولهذا خرجوا بذلك إلى الإلحاد كإلحاد الشيعة الإسماعيلية والقرامطة الباطنية"[335]. فتفريقه بين "قاعدة الفلاسفة" و"أصول المسلمين" يفيد أن الفلاسفة ليسوا هم المسلمين من حيث "الجنس" و"النوع".

ويصف ابن تيمية الفلاسفة بالإشراك، حتى من يسميهم "المتظاهرين بالإسلام" منهم، فيقول في سياق حوار دار بينه وبين أحد مناصري الفلسفة "المذمومة": "خاطبني بعض الأعيان من الفضلاء المتفلسفين، وأخذ يقول: إن الفلاسفة يوحدون، وإنهم من أعظم الناس توحيدًا، ويفضِّلهم على النصارى في التوحيد. فبينت له أن الأمر ليس كذلك. بل النصارى في التوحيد خير منهم، وأنهم مشركون لا موحدون،

---

(333) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 199.

(334) أؤكد أن هذا الحكم إنما هو في الفلاسفة الذين يقولون بتلك الأقوال المحددة والتي صارت لازمًا من لوازم التفلسف إلى زمن ابن تيمية، بحيث لو أُطلِق لفظ "الفلاسفة" ما كان يتلفت الذهن إلا إلى هؤلاء القائلين بتلك الأقوال "الكفرية"، أما من يقر بحدوث العالم، وبمعاد الأبدان وغير ذلك من متواترات الإسلام بل الأديان السماوية، ولا يخالف الأنبياء فهو من المحمودين، عند ابن تيمية، كما سبق بيانه، وهذا يبيّن أن مناط الحكم على الفلاسفة، عند ابن تيمية وغيره، إنما هو عقائدهم وليست "الفلسفة" في ذاتها، فيمكن أن يكون هناك فيلسوف لا يخالف قطعيات الدين، فيكون مسلمًا، إلا أن هذا لم يقع طوال التاريخ إلى زمن ابن تيمية، بحسب ما نعلم؛ فمشاهير الفلسفة ابن سينا، والفارابي، والكندي، والسهروردي المقتول، وابن سبعين، وابن عربي، وإخوان الصفا ...إلخ، يقول كل فريق منهم بمقالة يراها ابن تيمية، وغيره، مقالة كفرية، ولهذا يراهم هو وغيره طائفة مستقلة خارج عن أهل الملل. بل إن بعض متكلمي النصارى كان يرى أن الفلاسفة جنس خاص، وطائفة خاصة منفردة بذاتها، ومن ذلك قول العالم والمتكلم النصراني الشهير الصفي بن العسال، إذ يقول: "ونحن والفلاسفة والمسلمون واليهود متفقون في وصفه تعالى بهذه الأوصاف". ابن العسّال، **الصحايح**، ص 7. فإفراده الفلاسفة مستقلين بإزاء اليهود والنصارى والمسلمين يشير إلى أنه يعدّهم جنسًا مستقلًا بذاته.

(335) ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، ص 39.

فقلت: الفلاسفة الذين تذكرهم إما مشركون يوجبون الشرك ويوالون عليه ويعادون، وإما صابئون يسوغون الشرك ويجوزون عبادة ما سوى الله، وكتبهم مشحونة بهذا؛ ولهذا كان أحسن أحوالهم أن يكون صابئة أو هم علماء الصابئة، وهل كان نمرود وقومه وفرعون وقومه وغير هؤلاء إلا منهم؟ وهل عُبِدت الكواكب وبُنِيَت لها الهياكل وأصنامها إلا برأي هؤلاء المتفلسفة؟ بل وهل عُبِد الصالحون وعُكِف على قبورهم ومُثِّلت صورُهم إلا بآرائهم؟ حتى الذين كانوا متظاهرين بالإسلام منهم، قد صنفوا في الإشراك بالله وعبادة الكواكب والأصنام، وذكروا ما في هذا الشرك من الفوائد وتحصيل المقاصد، وبالاضطرار يعلم من عرف دين الرسل محمد وغيره أنهم إنما بعثوا بالنهي عن هذا الإشراك، وجميع الرسل بعثوا بذلك"[336].

وكذلك يصف ابن تيمية الإسماعيلية والنصيرية وغيرهم ممن يسلكون مسلك أهل الفلسفة بأنهم "يوالون الكفار من اليهود والنصارى والمشركين والمنافقين ويعادون المؤمنين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين. وهذا أمر مشهور فيهم؛ يعادون خيار عباد الله المؤمنين، ويوالون اليهود والنصارى والمشركين من الترك وغيرهم"[337].

---

(336) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 3، ص 142-143. ويُتأمّل هنا وصف محاوره بأنه من "الفضلاء"، ويستفاد كذلك أن ابن تيمية كان يلتقي المخالفين ويحاورهم ويناظرهم، وهذا ضرب من التفاعل والتواصل.

(337) المرجع نفسه، ج 2، ص 32. وهذا الحكم ربما ينطبق على أهل زمانه، فهو حكم تاريخي لا يصحّ تنزيله في كل عصر، ومن الثابت أن الفاطميين في مصر، وهم إسماعيلية، قاوموا الصليبيين الفرنجة، بل إن ابن كثير ذكر هذا و"حمد الله" على مقاومتهم وهزيمتهم الفرنجة، فقال في أحداث سنة 351هـ: "وفيها فتح المعز الفاطمي حصن طبرمين من بلاد المغرب - وكان من أحصن بلاد الفرنج - افتتحه قسرًا بعد محاصرة سبعة أشهر ونصف شهر. وقصدت الفرنج جزيرة أقريطش فاستنجد أهلها بالمعز، فسير إليهم جيشًا، فانتصروا على الفرنج، ولله الحمد والمنة". ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 15، ص 256. وأميل إلى أن تلك الحروب والنزاعات إنما كانت سياسية، فبعض الإسماعيلية كان يحارب المسلمين والفرنج معًا، قال شهاب الدين النويري إن الإسماعيلية في الشام، سنة 527هـ، اشتروا حصنًا منيعًا "وصعدوا إليه، وقاموا بحرب من يحاربهم من المسلمين والفرنج". النويري، ج 23، ص 158. والمقصد من هذا إيضاح أن "إطلاق" ابن تيمية حكمه على الإسماعيلية بموالاة الفرنج أمر تاريخي لا يجوز تعميمه، بل إن ابن تيمية نفسه يهدّد، بطريقة ناعمة، ملك قبرص بأن "عند المسلمين من الرجال الفداوية الذين يغتالون الملوك في فرشها وعلى أفراسها، من قد بلغ الملك خبرهم قديمًا وحديثًا". ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 622-623. والفداوية لقب من ألقاب الإسماعيلية. وقد أصاب طارق الجميل، حين وصف ابن تيمية بأنه يتجاهل الفروق الجوهرية في خضم ردّه على الاثني عشرية، فيلجأ إلى "التعميم"، ينظر:

Tariq Al-Jamil, "Ibn Taymiyyah and Ibn al-Mutahhar al-Hilli," in: Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and his Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 236.

لكننا نجد أن ابن تيمية يستثني أرسطو وأتباعه ممن لم تبلغهم الرسالات، فيقول في حقهم: "واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة، إلا إذا بعث الله إليهم رسولًا فلم يتبعوه. بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء كان من الأشقياء في الآخرة"[338]. فكأنه، على الرغم من إعذاره لأرسطو وأتباعه لأنهم عنده لم تقم عليهم الحجة الرسالية، يشير إلى أن الفلاسفة في الإسلام كابن سينا وغيره، الذين يسمّيهم "المنتسبين إلى الإسلام"[339]، ليسوا بناجين في الآخرة، لأنهم، في وجهة نظره، عدلوا عن قول الأنبياء إلى قول أرسطو وأتباعه، وهم يعيشون في بلاد إسلامية، وقد بلغتهم الحجة الرسالية.

لكننا مع هذا نجد له تفصيلًا في حق "المرتاب"، أي الذي بلغته الرسالة ولكنّه لم يصدّق ولم يكذب، أي بقي محايدًا، فهذا يعدّ أيضًا عند ابن تيمية "كافرًا"، ثم يتمم كلامه بقوله: "وهذا بحث كفار الفلاسفة بعينه"[340]. وتعبيره بـ"كفار الفلاسفة" يفيد، بمفهوم المخالفة، أن هناك "مؤمني الفلاسفة"، وأن حكمه هذا إنما هو في من بلغته الرسالة المحمدية فتردّد في الإيمان بها.

وكذلك أصحاب القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد، والإسماعيلية والباطنية وغيرهم من البابة ذاتها، فيقول مثلًا عن الإسماعيلية والقرامطة: "نفاة الأسماء والصفات وهم الملاحدة من الفلاسفة والقرامطة. ولهذا كان هؤلاء عند الأئمة قاطبةً، ملاحدةً منافقين، بل فيهم من الكفر الباطن ما هو أعظم من كفر اليهود والنصارى، وهؤلاء لا ريب أنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقةً، وإذا أظهروا الإسلام فغايتهم أن يكونوا منافقين كالمنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله"[341].

ويقول في المنتسبين إلى التصوف والتأله من القائلين بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد كابن سبعين وغيره: "وكذلك الملاحدة المنتسبون إلى التصوف والتأله: كابن سبعين وأمثاله سلكوا مسلكًا جمعوا فيه، بزعمهم، بين الشرع والفلسفة، وهم

(338) ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، ص 146.
(339) ينظر مثلًا، ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 5، ص 36.
(340) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 79.
(341) المرجع نفسه، ج 17، ص 447.

ملاحدة ليسوا من الثنتين والسبعين فرقةً"[342]. ويقول في هذا النوع من المتصوفة إنهم "اعتقدوا عقيدة المتفلسفة ثم أخرجوها في قالب المكاشفة"، ثم أخذ يستعرض عقيدة أولئك المتفلسفة من جهة إنكارهم علمَ الله بالجزئيات، وإنكارِهم خلقَه السماواتِ والأرضَ في ستة أيام، كما هو ظاهر القرآن؛ لينتهي إلى أنّ "كفر هؤلاء أعظم من كفر اليهود والنصارى"[343]، وأن أصل دينهم مأخوذ "من دين المجوس والصابئين"[344]. وكذلك حال السهروردي المقتول؛ فهو أخذ لبّ فلسفته من "مادة الفلاسفة الصابئين والمجوس"[345].

غير أن الذهبي في **سير أعلام النبلاء** أورد ما يفيد أن ابن تيمية يعذر حتى الفلاسفة "الإسلاميين"، فيقول عنه: "ومذهبُه توسعةُ العذرِ للخلق، ولا يكفّر أحدًا إلا بعد قيام الدليل والحجة عليه، ويقول: هذه المقالة كفرٌ وضلال، وصاحبها مجتهدٌ جاهل لم تقم عليه حجة الله، ولعله رجع عنها أو تاب إلى الله. ويقول: إيمانه ثبت له بيقين فلا نخرجه منه إلا بيقين، أما من عرف الحقّ وعانده وحاد عنه فكافرٌ ملعون كإبليس، وإلا من الذي يسلم من الخطأ في الأصول والفروع؟ ويقول في كبار المتكلّمين والحكماء: هؤلاء ما عرفوا الإسلام ولا ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم"[346]؛ أي إنهم جهّال، والجاهل عنده معذور. ولعل هذا الموقف الذي يذكره الذهبي هو آخر ما انتهى إليه ابن تيمية، أي التماس العذر الواسع لكبار المتكلمين، وكبار الحكماء (أي الفلاسفة)، فهم جهّال، لكن يثبت لهم الإسلام ما داموا يشهدون الشهادتين، ويقيمون أركان الإسلام.

فلعلّ أحكامه تلك التي سبق ذكرها، على هؤلاء، هي من قبيل "تكفير المطلقات"، وليست من قبيل "تكفير الأعيان"؛ إذ يقرر ابن تيمية في موضع آخر أن عوام الإسماعيلية

---

(342) المرجع نفسه، ص 337-338.

(343) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (الرياض: دار المؤيد؛ دار البيان، 1985)، ص 97.

(344) ابن تيمية، **بغية المرتاد**، ص 194.

(345) المرجع نفسه، ص 194-195.

(346) الذهبي، "الدرة اليتيمية في السيرة التيمية"، في: **تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 49.

"الذين لا يعرفون باطن أمرهم [أي أمر منظّريهم وكبارهم] قد يكونون مسلمين"[347]. بل يصرّح بأن رؤساء عوام طائفة في زمنه كانوا لا يوجبون الأركان الخمسة، بل كانوا يسبّون النبيّ الكريم ولا يشهدون له بالرسالة، يصرّح ابن تيمية أن عوامّ تلك الطائفة مسلمون فيقول عن تلك الطائفة: "وأما من كان فيهم من عامتهم لا يعرف أسرارهم وحقائقهم، فهذا يكون معه إسلام عامة المسلمين الذي استفاده من سائر المسلمين، لا منهم"[348]؛ أي من خواصّ تلك الطائفة ورؤسائها.

ب- وجوب مفاصلتهم ومجانبتهم

إذا ثبتت القاعدة الأولى في أن أولئك الأصناف "كفار"، بالتفاصيل المشار إليها، فواجب المؤمن أن يبرأ منهم ويعاديهم، وأن يتجه إلى "المفاصلة" معهم. وقد بيّن ابن تيمية هذا أتمّ تبيين في كتابه الشهير **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، الذي أرجّح أنه مؤلَّفٌ في المرحلة المصرية، أي إنه من أواخر ما كتبه. ويُعَدّ هذا الكتاب مرجعًا أساسيًا لفهم موقف ابن تيمية تجاه المختلف البعيد. ولهذا سأعود إليه أكثر ما أعود في هذه البابة. ويتجلى موقف ابن تيمية تجاه "المختلف البعيد" فيما يأتي:

- **النهي عن التشبه بالمختلف البعيد، ووجوب مخالفته في خصائصه**

وقد ذكر ابن تيمية في مقدّمة كتابه **اقتضاء الصراط المستقيم** أن سبب تأليفه هذا الكتاب هو نهيه عن "التشبه بالكفار في أعيادهم"، و"مجانبة الكفّار من الكتابيين والأميين"[349]. وأن من الفقهاء من خالفه في هذا بسبب "عادة نشؤوا عليها"، فقرر كتابة هذا الكتاب ليزيد الأمر توضيحًا[350]، ولأن مخالطة الكفّار في زمنه صارت عامّة، حتى صار الناس في "نوع جاهلية"، ذاك أن الأمة ابتليت ببعض أمور أهل

---

(347) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 2، ص 453. (ما بين معقوفين منّي). وفي هذا أبلغ الردّ على من يعممون أحكام الكفر على جميع الإسماعيلية متكئين على كلام ابن تيمية وإطلاقاته من دون فهم دقيق وأمين لمنهجه، ومن دون استيعاب لمرحلته التاريخية وسياقه، ومن دون معرفة لتنويعه أساليبه بين التغليظ والتليين بحسب ما يراه المصلحة، في أحوال كانت الباطنية فيها محاربين و"طائفة ممتنعة"، وسيأتي الكلام عن هذا.

(348) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 107.

(349) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ج 1، ط 2 (الرياض: دار إشبيليا، 1998)، ص 72.

(350) المرجع نفسه.

الكتاب[351]، كالتحريف والتأويل[352]، والغلو في الصالحين، وعقيدة الحلول والاتحاد[353]، والتعبّد بالطرب والغناء والتلحين[354]، وغير ذلك. فلا بد للمؤمن من أن يخالف ما تميز به هؤلاء في الباطن والظاهر، ولا يشابههم في شيء، لأن المشابهة في الظاهر تورث المحبة والموالاة في الباطن[355]. فلا بد، في نظر ابن تيمية، من أن يكون هناك تميّز ظاهري بين "المهديين" و"المغضوب عليهم والضالين"[356]. ويرى أن "مخالفتهم في عامّة أمورهم أصلح لنا"[357]. إن سبب تأليف ابن تيمية هذا الكتاب يشير إلى حالة مجتمعه وأحواله.

وقد استدل ابن تيمية، فيما استدلّ به، بشروط عمر بن الخطاب على أهل الذمة[358]، في عهد الفتوحات، ألّا يتشبّهوا بالمسلمين في لباسهم، ولا هيئاتهم، ولا طريقة تصفيف شعورهم، وألّا يتكلموا بكلامهم، وألا يكتنوا بكناهم، وغير ذلك[359].

---

(351) المرجع نفسه، ص 83.
(352) المرجع نفسه، ص 88.
(353) المرجع نفسه، ص 89.
(354) المرجع نفسه، ص 90.
(355) المرجع نفسه، ص 93.
(356) المرجع نفسه، ص 94.
(357) المرجع نفسه، ص 103.
(358) المرجع نفسه، ص 363.
(359) المرجع نفسه. وهذه الشروط مروية في عدة مصادر، منها: أبو سعيد أحمد بن محمد بن أبي بشر بن الأعرابي، **كتاب المعجم**، تحقيق وتخريج عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ج 1 (الدمّام: دار ابن الجوزي، 1997)، ص 207؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ج 3، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 339-340، الرواية 18717؛ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن زبر الربعي، **جزء فيه شروط النصارى**، تحقيق أنس بن عبد الرحمن العقيل (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006)، ص 22-24؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، ج 3 (الدمام: دار رمادي للنشر، 1997)، ص 1159. وهذه الشروط مروية عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبعد أن ذكر ابن قيم الجوزية هذه الروايات قال: "وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول" (ص 1164). والحق أن شهرتها لا تغني عن إسنادها، وتلقّي العلماء لها بالقبول لا يعني أنها في ذاتها صحيحة ما دام إسنادها معلولًا، ومثل هذه الأحداث الجليلة التي تتوافر الدواعي على نقلها تواترًا، ثم لم تنقل إلا عن طريق آحاد، تبقى مثار شك حتى لو صحّ حديث الآحاد، فكيف إذا كانت الطرق كلها فيها ضعف؟ يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "من جملة دلائل الوضع [...] أن يكون خبرًا عن أمر جسيم تتوفر الدواعي على نقله بمحضر الجمع ثم لا ينقله منهم إلا واحد". يوسف القرضاوي، **كيف نتعامل** =

ليستنتج من ذلك أن على المسلمين أن يتميزوا من غيرهم في "الشعور [جمع شعر، أي في تصفيف الشعر بحسب تعبيراتنا المعاصرة] واللباس والأسماء والمراكب والكلام، ونحوها، ليتميز المسلم عن الكافر ولا يتشبه أحدهما بالآخر في الظاهر"[360]. واعتمد ابن تيمية على نصوص كثيرة عن أحمد بن حنبل في النهي عن التشبّه بغير المسلمين، كتسمية الشهور بالأعجمية، وتسمية الأشخاص بالفارسية، وما خالف "زيّ العرب"[361]. ولعل المقصود بالزي هنا هو ما يسمّى اليوم Life Style.

ومن ذلك إيجاب لبس "الغيار" على أهل الذمة، ليتميزوا من المسلمين. ويمدح ابن تيمية عمر بن الخطّاب ويرى أن رأيه أمثل وأقرب إلى الصواب "من رأي عثمان

= مع السنّة النبوية: **معالم وضوابط**، ط 6 (المنصورة: دار الوفاء، 1993)، ص 82؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق علي حسين علي، ج 1 (القاهرة: مكتبة السنة، 2003)، ص 332-333.

(360) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 365 (ما بين معقوفين منّي). ونقل ابن تيمية أن بعض الفقهاء "بالغوا" فنهوا حتى عن التشبّه بأهل "البدع" ولو كان في شيء خلافي (ص 397).

(361) المرجع نفسه، ص 399-400. وفي رأيي إن هذا من المبالغات والتشدّد، وهو مما له علاقة بالوضع السياسي والاجتماعي في زمن ابن تيمية، ومن قبله زمن أحمد بن حنبل، فالأصل في الأشياء الإباحة، إلا ما ورد النص بتحريمه، وقد كان النبي يلبس لباس بني قومه، وهم مشركون، وصحّ أنه لبس جبّة رومية ضيقة الأكمام، نعم وردت عنه نصوص أنه أمر بمخالفة اليهود في عدة أشياء، لكنّ هذا يعود إلى ظروف وسياقات تاريخية، إلا فيما يخص اليهود تمامًا، مما هو من شيمتهم خاصة دون غيرهم، وهل يجب على غير العربي إذا أسلم أن يلبس اللباس العربي ويتسمّى باسم عربي غير الاسم الذي سمّاه به أبواه ما لم يكن الاسم قبيحًا أو مخالفًا؟ وهل أمر النبي أحدًا ممن أسلم بأن يغير زيه أو يغيّر اسمه إلا إذا كان الاسم في ذاته غير مشروع (كعبد شمس وعبد الكعبة وغير ذلك)؟ وهل أمر الصحابة من أسلموا في الفتوحات بأن يغيروا أزياءهم وأسماءهم؟ ولقد أوضح الشيخ رشيد رضا (وهو سلفي) "أن الإسلام لم يفرض على المسلمين زيًّا مخصوصًا لذاته ولا حرم عليهم زيًّا مخصوصًا لذاته، وأنه ثبت في السنّة الصحيحة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لبس الجبة الرومية والطيالسة الكسروية. ولم يثبت عنه ولا عن خلفائه أنهم كانوا يأمرون من يدخلون في الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس أن يغيروا أزياءهم، ولكن الذين كانوا يدخلون في الإسلام كانوا يتبعون المسلمين حتى في أزيائهم وعاداتهم. أما مسألة تشبُّه المسلمين بغيرهم؛ فإن كان في أمر دينهم أو ما حرمه ديننا وإن لم يبحه دينهم فلا شك ولا خلاف في حظره، بل صرح بعض الفقهاء بأن من تشبه بهم في أمر دينهم وشعائرهم بحيث يظن أنه منهم يعد مرتدًّا، ويجري عليه حكم المرتد قضاء. وإن كان هذا في أمور الدنيا المباحة في نفسها؛ كالأزياء والعادات فهو مكروه، ولكنه إذا فعل مثل فعلهم ولبس مثل لبسهم غير قاصد للتشبه بهم، فلا يسمى متشبهًا، ولا يكون منه ذلك مكروهًا". محمد رشيد رضا، "تشبّه المسلمين بغيرهم ومخالفتهم لهم"، **مجلة المنار**، مج 14، ج 12 (كانون الأول/ ديسمبر 1911)، ص 907.

وعلي وطلحة والزبير، وغيرهم من الصحابة [...] فهو الذي فتح بلاد فارس والروم، وأعز الله به الإسلام، وأذل به الكفر والنفاق، وهو الذي وضع الديوان، وفرض العطاء، وألزم أهل الذمة بالصغار والغيار"[362]؛ أي إن المسألة فيها نزاع بين الصحابة. ولكن ابن تيمية هنا يميل إلى رأي عمر؛ إذ إنه يرى أن هذا هو الأصلح للمسلمين. لا ندري عن تاريخ هذا النزاع بين الصحابة؛ فزمن الفتوحات مثلًا كان يستدعي نوع تباينٍ بين "الجند" اللابسين لباس المعارك في حياة عسكرية، وأبناء الأوطان المفتوحة فلا يلبسوا لباس الفاتحين. ومثل هذا التشديد في أمور هي أشبه بالأمور "العاديّة"، منها إلى الأمور الدينية، ليس أمرًا شرعيًا، بل هو على التحقيق أمر دنيوي تاريخي[363].

وفي الجملة، تنقسم أعمال "الكفّار" من أهل الكتاب وغيرهم من الأمم السابقة، عند ابن تيمية، إلى ثلاثة أقسام: 1. قسم مشروع في ديننا، 2. قسم مشروع لهم لكن نسخه الإسلام، 3. وقسم لم يكن مشروعًا لهم أصلًا لكنهم أحدثوه. وهذه الأقسام إما أن تكون في "العبادات المحضة"، وإما أن تكون في "العادات المحضة" أو "الآداب". فأما القسم الأول الذي ثبت أنه مشروع لنا (كما هو مشروع لهم)، فلا كلام فيه. وأما الثاني الذي نسخه الإسلام، فيجب مخالفتهم فيه وعدم التشبه بهم. وأما الثالث العائد إلى العادات والآداب التي "أحدثوها"، فهي، بحسب تعبيره، "أقبح وأقبح"[364]. ومن ذلك أعيادُهم التي أحدثوها (لعله يعني أنهم أحدثوها في الدين)، وقد خصص ابن تيمية فصلًا كاملًا للحديث عن مشاركة أهل الكتاب في أعيادهم وأنها من الزور الذي لا يجوز، وأن من شاركهم في أعيادهم ومات على ذلك حُشِرَ معهم، وغير ذلك من الاستدلالات والنقول[365].

ومما يقرره ابن تيمية، في سياق شهود أعياد اليهود والنصارى، أن الله أخبر أنه "لا يوجد مؤمنٌ يوادُّ كافرًا؛ فمن وادَّ الكفارَ فليس بمؤمن، والمشابهة الظاهرة مظنة

---

(362) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 6، ص 115.

(363) ينظر: رائد السمهوري، **السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 143، 148-151.

(364) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 473-477.

(365) المرجع نفسه، ص 478-518.

الموادّة، فتكون محرمة، كما تقدم تقرير مثل ذلك"[366]. وهذا يشير إلى أن ابن تيمية يحمل الموادّة هنا على "الذمّيّين" وليس على "المحاربين"، مع أنه يجوز أن يُحمَل لفظ "الكفّار" في الآية المشار إليها، على "الكفّار الحربيين"، وليس مطلق "الكفّار". وليس هذا محل التفصيل في هذا الأمر.

ومن مظاهر هذه المخالفة الكليّة التي يقترحها ابن تيمية ألّا يقبل المسلم حتّى الهديّة بمناسبة أعيادهم، ولو كان الذي أهداها إليه مسلمًا يتشبّه بهم[367]. ويحرم على المسلم أن يبيع المسلمين ما يؤدي إلى الاحتفال بأعياد المختلف البعيد، من الطعام واللباس وغير ذلك[368]، بل يحرم كذلك بيع المسلمين إياهم ما يستعينون به على

(366) المرجع نفسه، ص 551. وأعترض على حمل آيات موادّة الكافرين، على أهل الذمة من رعايا الدول الإسلامية في السابق، فضلًا عن "مواطنيها" في الدول العصرية، أما كونهم مواطنين في الدول العصرية فله شأن آخر، وأما "أهل الذمة" من رعايا الدول السابقة، فإن الآية محمولة على "الحربيين"، لا على "الذميين"، وأهل الذمة ليسوا حربيين، وإلى هذا المعنى نفسه لفت الانتباه العلّامة السلفي رشيد رضا في تفسيره الشهير **تفسير المنار**، ونقل عن الأستاذ محمد عبده استنكاره على بعض المتحمسين الذين يظنون أن هذه الآية وأشباهها في القرآن تقتضي عدم حسن المعاشرة والمواكلة والمشاربة مع أهل الكتاب (وليس الحديث عن مشاركتهم في الأعياد بل عن تحريم الموادّة لأهل الذمة قياسًا على الحربيين)، فقال: "يزعم بعض المتحمسين في الدين -على جهل- أنه لا يجوز للمسلم أن يحسن معاملة غير المسلم أو معاشرته أو يثق به في أمر من الأمور، وقد جاءتنا ونحن نكتب في هذه المسألة إحدى الصحف، فرأينا في أخبارها البرقية أن الأفغانيين المتعصبين ساخطون على أميرهم أن عاشر الإنكليز في الهند وواكلهم ولبس زي الإفرنج، وأنهم عقدوا اجتماعًا حكموا فيه بكفره ووجوب خلعه من الإمارة، فأرسلت الجنود لتفريق شملهم، فأمثال هؤلاء المتحمسين الجاهلين أضرُّ الخلق بالإسلام والمسلمين، بل أبعد عن حقيقته من سائر العالمين، وماذا فهم أمثال أولئك الأفغانيين من القرآن، على عجمتهم وجهلهم بأساليبه وبعمل الصدر الأول به؟". محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، ج 3 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، ص 277-278؛ ثم يقول في شأن الموادّة: "فالموادة مشاركة في الأعمال، فإن كانت في شأن من شؤون المؤمنين من حيث هم مؤمنون، والكافرين من حيث هم كافرون، فالممنوع منها ما يكون فيه خذلان لدينك وإيذاء لأهله أو إضاعة لمصالحهم، وأما ما عدا ذلك كالتجارة وغيرها من ضروب المعاملات الدنيوية، فلا تدخل في ذلك النفي؛ لأنها ليست معاملةً في محادة الله ورسوله، أي في معاداتهما ومقاومة دينهما" (ص 278). ويبين أن الموادّة المنهيّ عنها هي "إلقاء المودّة إليهم بكونهم كفروا كفرًا حملهم على إخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لأنهم مؤمنون بالله؛ فكل شعب حربيّ يعامل المؤمنين مثل هذه المعاملة تحرم موالاته قطعًا" (ص 279).
وبهذا الكلام، وهو الصواب في نظري، يبيّن أن موادّة أهل الذمة مما لا يدخل في حكم الآية أصلًا، وأن هذا تشدد من ابن تيمية، وهو عندي معقول في ذلك السياق الذي التبست به العلاقات بين الديني والسياسي، وذلك كله بسبب الغزو الصليبي، والتتار وما كان خلال هاتين الواقعتين من أحداث سبق تفصيلها.

(367) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 2، ص 12.

(368) المرجع نفسه.

عيدهم[369]. وينقل ابن تيمية، على سبيل التأييد، خبرًا عن المحدّث عبد الله بن عون أنه كان لا يؤجّر بعض بيوته للمسلمين، لئلا يرعبهم بطلب الأجرة، ولهذا كان يؤجر أهل الذمة! أي ليرتعبوا هم دون المسلمين. وينقل، أيضًا، على سبيل التأييد، عن بعض السلف، أنه نهى عن بيع الدار أو تأجيرها لكتابيّ، حتى لا يقيم في الدار الكفرَ بالله[370]، وهذا كله من الاجتهادات الفقهية غير المجمَع عليها، والتي يمكن تعليلُها بالسياق التاريخي والسياسي في ذلك الوقت؛ أي إنها لا يُعمَل فيها بطريقة "التأبيد"، بل هي تعود إلى الواقعات التاريخية في ذاتها، وما هو الأصلح والأفسد ونحو هذا من المعايير.

وقد ذمّ ابن تيمية أهل البدع والملاحدة الذين "يعظّمون الأنبياء"، مع كونهم يعتقدون في الباطن خلاف ما جاؤوا به "الشبهات انعقدت في قلوبهم ظنّوها علومًا عقلية وهي مناقضة لما أخبرت به الرسل، فيحتاجون إلى أن يوفّقوا بينهما، وهؤلاء يشبِهون الذين قال الله فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: 60)"[371]. وتصريحه بالمشابهة في أمر باطل، يقتضي الأمر بمخالفة مسلك هؤلاء من الفلاسفة والباطنية وغيرهم.

وفي سياق الحديث عن أنواع الفلاسفة ومن سار على نهجهم، يقسم ابن تيمية الفلاسفة إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول معرضون عن الأديان بعد أن بلغهم ذلك وقامت الحجة عليهم، فهؤلاء كفار بلا شك، والنوع الثاني مؤمنون ظاهرًا وباطنًا، فلهم حكم المؤمنين، لكن هذا لا يعني أن يؤخذ بالباطل من أقوالهم، والنوع الثالث هم الذين يتبنون الأقوال المخالفة للرسل مع تعظيمهم للرسل، كالفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، فهؤلاء "آمنوا ببعض ما جاء به الرسل وكفروا ببعض، وهم يشبهون

---

(369) المرجع نفسه، ص 15.

(370) المرجع نفسه، ص 22. وأرى أن هذا من التشدد والغلوّ، فما زال المسلمون وأهل الكتاب يتبايعون ويتّجرون، ويتشاركون، ويعامل بعضهم بعضًا، فضلًا عن علاقة الصهر والنسب، ولا تحتاج هذه الأقوال المتشددة إلى بذل أي جهد في النقد، لأنها مخالفة للنصوص والواقع معًا. وصحيح أن في المسألة تفصيلًا طويلًا، إلا أن النهي عنه، ولو تنزيهًا، ليس مما فيه نص صحيح صريح ولا مما جرى عليه العمل طوال العصور.

(371) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 6، ص 518.

اليهود والنصارى من هذا الوجه"[372]. والمقصد هو وجوب مخالفة الفلاسفة فيما خرجوا به عن الإسلام، بل خالفوا فيه ما أجمع عليه أهل الملل. وهو تفصيلٌ لحال الفلسفة والفلاسفة، ففيها حق وباطل، وفي الفلاسفة محقّون ومبطِلون.

ومن وُجِد في كلامه مصطلحات هؤلاء القوم، يبني عليها أفكاره، كمصطلح "العقل الكلي"، و"النفس الكلية"، و"المبدأ الأول"، و"العقل الفعال"، فهو، كما يرى ابن تيمية، يحذو حذوهم، ويجري على مثالهم[373]؛ أي إن الواجب تجنبُ هذه المصطلحات والبناء عليها، في غير الردّ على هؤلاء، فهذا أيضًا ينتمي إلى وجوب "المفاصلة" بين "المؤمنين" وأولئك.

• البراءة من المختلف البعيد وعداوته

يعرّف ابن تيمية البراءة والولاية بقوله: "والبراءة ضد الولاية. وأصل البراءة البغض، وأصل الولاية الحبّ. وهذا لِأن حقِيقة التّوحِيد ألَّا تحب إِلّا الله، وتحب ما يحِبه اللهُ للهِ. فلا تحب إِلّا لله ولا تبغض إِلّا لله"[374]. والبراءة (أو البراء) من الكافر، تعني بغضه وترك مناصرته ومعاضدته، وبعكسها الولاية (أو الولاء) وتعني محبة المؤمنين ومناصرتهم ومعاضدتهم[375].

وإذا كانت الولاية إنما تكون لأولياء الرحمن، فالبراءة والعداوة إنما تكون لأولياء الشيطان. فمن هم أولياء الرحمن؟ هم، كما قال ابن تيمية، "المؤمنون المتقون"[376]؛ أي إن أولياء الشيطان هم من لم يكونوا مؤمنين متقين. ولهذا لا يدخل اليهود والنصارى، ولا يدخل الفلاسفة وأشباههم من الباطنية والقرامطة والدروز وصوفية

(372) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 2، ص 247. ومع هذا يرى ابن تيمية أن اليهود والنصارى أنفسهم هم خير من الفلاسفة في إيمانهم بما اتفق عليه الرسل، إلا إذا كان المرء منتسبًا إلى اليهودية أو النصرانية وهو مع هذا مؤمن بقول أولئك الفلاسفة، فهو حينئذ كافر من وجهين! (ص 247-248).

(373) ابن تيمية، **بغية المرتاد**، ص 193.

(374) ابن تيمية، **جامع الرسائل**، ج 2، ص 84.

(375) هذا أصل، وفي هذا الأصل فروع وتقسيمات، فالعلماء يقسمون "الكافر" إلى كافر حربيّ وإلى كافر غير حربي (وهو المعاهد والذمّيّ والمستأمن)، فموادّة الأوّل غير جائزة، لكن موادّة الثاني والإحسان إليه هما من البر والمعروف، أما المسلم فقد يكون عاصيًا وقد يكون فاسقًا وقد يكون مبتدعًا، فيستحق من الموالاة بقدر إيمانه، ومن المعاداة على قدر فسقه وبدعته ومعصيته، مع مراعاة المصلحة في كل ذلك.

(376) ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، ص 7.

الفلاسفة من أهل وحدة الوجود وأهل الحلول والاتحاد في الموالاة، بل هم من الفريق الآخر الذين وجبت عداوتهم وفق هذا الأصل.

ولهذا يقرر ابن تيمية أن "المؤمن عليه أن يعادي في الله ويوالي في الله. فإن كان هناك مؤمن، فعليه أن يواليه وإن ظلمه، فإن الظلم لا يقطع الموالاة الإيمانية"[377]. أما غير المؤمن فيقول ابن تيمية: "وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه، والإهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه"[378].

فهذا هو الأصل الكليّ، إذًا، في مفهوم "البراءة" من أعداء الإسلام، والمعاداة للكافرين.

لكن هل يعدّ مطلق النصارى واليهود والفلاسفة وأشباههم "أعداءً" لمجرد أنهم كافرون؟ حاولتُ تتبع ابن تيمية في إطلاق هذا الوصف (أي العدوّ): أيشمل جميع الكافرين بلا استثناء أم له فيه تفصيل؟ فوجدت مثلًا أن ابن تيمية يطلق هذا اللفظ على من اتخذ علم "المنطق" وسيلة منهجية للاستدلال؛ إذ قال في جواب سؤالٍ عن حكم من قال: إن طلب علم المنطق هو فرض كفاية: "ومن المعلوم أن الأمور الدقيقة: سواء كانت حقًا أو باطلًا إيمانًا أو كفرًا لا تعلم إلا بذكاء وفطنة، فكذلك أهله قد يستجهلون من لم يشركهم في علمهم، وإن كان إيمانه أحسن من إيمانهم، إذا كان فيه قصور في الذكاء والبيان، وهم كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ، وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ، وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمُ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ، وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ، وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ، فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ، عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ، هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (المطففين: 29-36)"[379]. ثم يقول: "فإذا تقلدوا عن طواغيتهم أن كل ما لم يحصل بهذه الطريق القياسية فليس بعلم، وقد لا يحصل لكثير منهم من هذه الطريق القياسية

---

(377) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 208.

(378) المرجع نفسه، ص 209.

(379) المرجع نفسه، ج 9، ص 7.

ما يستفيد به الإيمان الواجب، فيكون كافرًا زنديقًا منافقًا جاهلًا ضالًا مضلًا ظلومًا كفورًا، ويكون من أكابر أعداء الرسل الذين قال الله فيهم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ (الفرقان: 31)"[380]. وقد يحصل لأهل علم المنطق إيمان من طريق الاستدلال المنطقي أو من غيرها، ولكن يحصل له من طريق المنطق نفاق أيضًا، فيكون "في حالٍ مؤمنًا وفي حالٍ منافقًا ويكون مرتدًا؛ إما عن أصل الدين أو عن بعض شرائعه، إما ردة نفاق وإما ردة كفر"، ويرى أن "هذا كثير غالب، لا سيما في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق. فلهؤلاء من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال ما لا يتسع لذكره المقام"[381]. والشاهد في النص السابق هو قوله: "ويكون من أكابر أعداء الرسل"، أي بسبب المنطق، وأن النفاق والردّة غالبتان على المنطقيين ولا سيّما في الأعصار التي تغلب فيها الجاهلية.

ويقول في حق الفلاسفة من نفاة الصفات، في سياق الرد على الجهمية: "أن عبادة الأوثان إنما هي مشهورة ومعروفة عن نفاة الصفات من الفلاسفة الصابئين سلف أبي معشر والرازي[382] وذويهم، مثل النمرود بن كنعان وقومه أعداء الخليل عليه الصلاة والسلام وأتباعه، وأولياء رهط أبي معشر، ومثل فرعون عدو موسى كليم الرحمن عز وجل وأتباعه، وأولياء الجهمية نفاة الصفات ومن يدخل فيهم من الاتحادية والقرامطة"[383].

ويقول أيضًا: "فهذه الأمور التي توجد عن ضلال اليهود والنصارى، أو ضلال المشركين والصابئين من المتفلسفة والمنجمين، مشتملة من هذا الباطل على ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وهذه الأمور وأشباهها خارجة عن دين الإسلام، محرمة فيه، يجب إنكارها، والنهي عنها على المسلمين، على كل قادر بالعلم والبيان واليد واللسان، فإن ذلك من أعظم ما أوجبه الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهؤلاء وأشباههم أعداء الرسل وسوس الملل"[384].

---

(380) المرجع نفسه، ص 8.

(381) المرجع نفسه.

(382) يقصد فخر الدين الرازي المتكلم الأشعري الشهير.

(383) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 3، ص 68-70.

(384) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 1،ص 75.

فنفاة الصفات، إذًا، هم أعداء الرسل، وأعداء إبراهيم الخليل، وموالاتهم هي موالاة لأعداء الرسل، وإذًا وجبت عداوتهم جريًا على الأصل في معاداة الكافرين[385].

أما اليهود والنصارى، فالنصوص في كونهم "أعداء الله" كثيرة. فمن ذلك أنه يستدل بأقوال بعض علماء السلف، على سبيل التأييد، في النهي عن مشاركة "أعداء الله في عيدهم"، وذلك في سياق الحديث عن "أهل الذمة" لا عن المحاربين، فينقل مثلًا أثرًا لعمر بن الخطاب يقول فيه: "اجتنبوا أعداء الله في عيدهم"[386].

ومن ذلك مثلًا قوله: "وأما أن يكون الخلق جزءًا من الخالق تعالى، فهذا كفر صريح يقوله أعداء الله النصارى، ومن غلا من الرافضة، وجهال المتصوفة. ومن اعتقده فهو كافر"[387].

---

(385) هذه الإطلاقات، كما بيّنت سابقًا بنصوص كثيرة، وشواهد عديدة، محمولة، منهجيًا، على "المطلقات" لا على الأعيان، لكن المشكلة في النص المقتبس أنه يصرّح بالأعيان، كفخر الدين الرازي إمام "أهل السنّة" الأشاعرة في زمنه، لكن ابن تيمية يراهم (أي الأشعرية) "جهمية" في العموم، وليسوا سنّة.

(386) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 486. ولست أناقش هنا مسألة مشاركة النصارى واليهود في أعيادهم، فلها شأن آخر، ولكني أناقش تسمية ابن تيمية أهل الذمة من غير "الحربيين" أعداءً لله ورسوله، وسيأتي الحديث عن ذلك، وببيان مناطات وصف غير المسلم بالعداوة لله ورسله، أما أثر عمر بن الخطاب، فلم أجده إلا في باب "مباعدة الكفار والمفسدين والغلظة عليهم"، بلفظ "اجتنبوا أعداء الله اليهود والنصارى في عيدهم يوم جمعهم"، في: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **الجامع لشعب الإيمان**، تحقيق مختار أحمد الندوي، ج 12 (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2003)، ص 18، الرواية 8940؛ وفي باب "كراهية الدخول على أهل الذمة في كنائسهم والتشبه بهم يوم نيروزهم ومهرجانهم"، في: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 9، ص 392، الرواية 18862، باللفظ الذي ساقه ابن تيمية؛ وفي: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، مراقبة محمد عبد المعيد خان، ج 4 (حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ص 14. وفي سند هذا الحديث الراوي سعيد بن سلمة، يرى ابن حجر أنه "صحيح الكتاب يخطئ من حفظه"، وضعفه النسائي. جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزّي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 12 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ص 477، الترجمة 2288. وقد روى هذا الحديث عن أبيه سلمة بن أبي الحسام، ولم أجد لأبيه أي ترجمة فيما توافر لديّ وبحسب اجتهادي، مع يسر البحث اليوم وسهولة الإتيان بالمعلومة، ويبدو أنه مجهول، والمقصد من هذا التنقيب والتقرير أن أبيّن أن أثر عمر بن الخطاب فيه نظر من جهة إسناده، وأنه لم يثبت عنه أنه سمّى اليهود والنصارى من أهل الذمّة أعداء الله، ولو ثبت، فليس الحديث بواضح في كون هذا في أيام الفتوحات، أم بعد عقد الذمة واستقرار الأمور، وبهذا يتبين أن ابن تيمية هنا يستعمل "التغليظ" على عادته في ذلك بحسب ما يراه المصلحة.

(387) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 11، ص 74.

وبهذا النص يجمع ابن تيمية النصارى وغلاة الرافضة (أي الباطنية والإسماعيلية والنصيرية والدروز)، وجهال المتصوفة (القائلين بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود) في كونهم "أعداء الله"، بسبب عقيدة الحلول والاتحاد التي تقتضي أن يكون الخلق جزءًا من الله. ولئن كانت هذه عقيدة كفرية؛ لكن هل مصطلح "عدوّ الله"، أو "عدوّ الإسلام"، أو "عدوّ الرسل"، ينطبق على كل من اعتقد عقيدة كفرية؟ هنا لا بد من وقفة نقاشية.

من الآيات التي يُستفاد منها عقيدة "الولاء والبراء"، ما ورد في حق إبراهيم الخليل عليه السلام تجاه أبيه المشرك، وهي الآية الكريمة: ﴿وما كان ٱستِغفار إِبرٰهِيم لِأَبِيهِ إِلّا عن مّوعِدة وعدها إِيّاه فلمّا تبيّن له أنّه عدوٌّ لِّلّهِ تبرّأ مِنه﴾ (التوبة: 114)؛ أي إن أبا إبراهيم الخليل كان مشركًا كافرًا. لكن هذا لا يعني أنه كان بمجرد شركه لله عدوًا. لكن تبيّن، بعد هذا، لإبراهيم، أنه كان "يضمر" العداوة لله ودينه، فتبرّأ منه.

ومن هذا الباب نفسه مسألة الاستغفار للمشركين؛ فلا يجوز أن يدعو أحد لـ"عدوّ" من أعداء الله بالمغفرة. ولكن الإمام الطبري ينقل عن بعض السلف إباحة الدعاء للمشركين، والاستغفار لهم "ما داموا أحياء" (لكن هذا لا ينطبق على الأعداء المحاربين للإسلام)، فيقول: "وقد تأوّل قوم قول الله ﴿ما كان لِلنّبِيِّ والّذِين آمنوا أن يستغفِروا لِلمشركِين ولو كانوا أولِي قربى﴾، أن النهي من الله عن الاستغفار بعد مماتهم [...] وقالوا: ذلك لا يتبينه أحد إلا بأن يموت على كفره، وأما وهو حيّ فلا سبيل إلى علم ذلك، فللمؤمنين أن يستغفروا لهم"[388]. والمعلوم أن النبي حين أراد الاستغفار، إنما أراد الاستغفار لعمّه أبي طالب، بعد وفاته، ولم يكن أبو طالب عدوًا لله ودينه، بل كان منافحًا عن النبي. ومن هنا نعلم أن مجرد الشرك لا يعني بالضرورة "العداوة"، وأن المشرك العدوّ غيرُ المشرك الذي ليس عدوًا.

لقد أشرنا إلى أن ابن تيمية يلتمس العذر لأرسطو وأتباعه، وأن نقضه أباطيلهم لا يعني أنهم أشقياء في الآخرة، وأشرنا إلى تقسيمه الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام، وأن منهم مؤمنين ظاهرًا وباطنًا. ولكنه يصف الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض (كالفارابي وابن سينا وأشباههما). كما ذكرنا

---

(388) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 12 (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، ص 26.

سابقًا تفريق ابن تيمية بين تكفير المطلقات وتكفير الأعيان. ومع هذا نجده في بعض المواطن، كما في النصوص السابقة، يطلق على بعض "المعيّنين" من أولئك أنهم "أعداء الرسل"، فكيف يُجمَعُ بين الأمرين؟ يضاف إلى هذا أنه هو نفسه يصف الفلاسفة بقوله: "وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية؛ ليس عندهم منه إلا قليلٌ كثير الخطأ"[389].

في رأيي، يجب أن نفرّق بين ما هو "منهجي" وما هو "أسلوبي" في فكر ابن تيمية؛ فالعبرة إنما هي بالمنهج الذي أوضح مفرداته مرارًا حول الفرق بين تكفير المطلقات وتكفير الأعيان، وليس بالأسلوب الذي يتبع فيه التليين تارة، والتغليظ تارات. ومن يقرأ ابن تيمية من دون تفريق بين هذين الأمرين يقع في حيرة، لكن هذه الحيرة تزول حين يُستحضَر هذا التفريق، وحين يتأمّل الباحث تراث ابن تيمية بنظرة كلية لا انتقائية، وحين لا يمزج بين المنهج الذي مردُّه إلى كليّات عقلية وشرعية، وأسلوب يعود إلى الطبيعة النفسانية أو الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

ونحن، مع هذا، نجد هذا التفريق عند ابن تيمية في مواطن عديدة من تراثه. فهو لا يجهل أن الإسلام أباح الزواج من محصنات أهل الكتاب، مع ما ينشأ عنه من نسب وصهر وعلاقات وقرابات، فهل يرى ابن تيمية أن الإسلام يبيح الزواج من "أعدائه" بما ينتج منه من موادّة تلقائية؟ فتاوى ابن تيمية لا تفيد هذا. ولهذا أدّعي أن هذه التقريرات التي يبدو فيها مخالفًا لمنهجه، إنما هي من قبيل الانفعال النفسي.

ففي كتابه **الفتاوى الكبرى**، مثلًا، ورد استفتاء عن بعض المسلمين الذين يشدّدون في مسألة أكل ذبائح الكتابيين، ويمنعون من ذلك. فيجيب ابن تيمية بأن هؤلاء جهلة مقلدون، وأخذ يهاجم بعض فقهاء "الرافضة" الذين يتشدّدون في منع أكل ذبائح أهل الكتاب والزواج من نسائهم، ويرى أن هذا القول لا يقول به إلا جاهل أو متبع للهوى، وأنه قول مخالف للكتاب والسنّة والإجماع القديم[390]. ويجيز ابن تيمية كذلك أن ينال "أهل الذمة" منافع من الوقف الإسلامي، لأن صلة الذمي "مشروعة"[391]، مستدلًا بأن الصحابية أسماء بنت أبي بكر أكرمت أمَّها وكانت مشركة، بعد أن قال لها

(389) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 143.

(390) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 1، ص 160.

(391) المرجع نفسه، ج 4، ص 250.

النبي: "صِلِي أمك"[392]. واستدل كذلك بالآية الكريمة: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8). وبالآية: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: 272). وقال معلقًا: "فبين أن عطية مثل هؤلاء إنما يعطونها لوجه الله، وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: 'في كل ذات كبد رطبة أجر'. فإذا أوصى أو وقف على معين، وكان كافرًا، أو فاسقًا، لم يكن الكفر والفسق هو [كذا] سبب الاستحقاق، ولا شرطًا فيه، بل هو يستحق ما أعطاه وإن كان مسلمًا عدلًا فكانت المعصية عديمة التأثير"[393]. واستدلّ كذلك بأن السيدة صفيّة زوج النبي أوصفت (أي أهدت) إلى بعض أقاربها من اليهود[394].

يتبين، إذًا، أن الأصل في التعامل مع تلك الطوائف، هو المجانبة والمفاصلة، تبعًا للمصلحة، وقد تقتضي المصلحة خلاف هذا.

وقد يزيد هذا المعنى تفصيلًا كلامُ ابن تيمية حول "الهجر"، من حيث كونه عقوبة، فلقد سئل عمّن "يجب أو يجوز بغضه أو هجره أو كلاهما لله تعالى؟ وماذا يشترط على الذي يبغضه أو يهجره لله تعالى من الشروط؟ وهل يدخل ترك السلام في الهجران أم لا؟ وإذا بدأ المهجور الهاجر بالسلام هل يجب الرد عليه أم لا؟ وهل يستمر البغض والهجران لله عز وجل حتى يتحقق زوال الصفة المذكورة التي أبغضه وهجره عليها؟ أم يكون لذلك مدة معلومة؟ فإن كان لها مدة معلومة فما حدها؟"[395]

فأجاب بإجابة ضافية، أحاول اختصارها ما أمكن على نحو غير مخلّ، لفهم منهجه في تطبيقات هذا المفهوم. فأما "الهجر" فهو إما أن يكون هجرًا للمنكرات وتركًا لها، واستدل ابن تيمية بالآية ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ

---

(392) المرجع نفسه.

(393) المرجع نفسه.

(394) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 6، ص 270.

(395) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 203.

عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (الأنعام: 68)، والآية ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾ (النساء: 140)[396]. ويدخل في هذا الباب من الهجر، الهجرةُ من دار الكفر إلى دار الإسلام، لأنها "هجرٌ للمقام بين الكافرين والمنافقين الذين لا يمكّنونه من فعل ما أمر الله به"[397].

أما النوع الثاني من الهجر، فهو الهجر على سبيل العقوبة، وعلى وجه التأديب، فيُهجَر مرتكب المنكرات حتى يتوب منها[398]. وقد يكون الهجر من باب "التعزير"، و"التعزير يكون لمن ظهر منه ترك الواجبات وفعل المحرمات، كتارك الصلاة والزكاة، والمتظاهر بالمظالم والفواحش، والداعي إلى البدع المخالفة للكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة التي ظهر أنها بدع"[399]. وهو أمر خاضع للمصلحة الراجحة، فإن كان الهجر يؤدّي إلى "ضعف الشر وخفْيَته كان مشروعًا"، وإن كان العكس، فالتأليف والموادّة حينئذ أولى من الهجر[400]. لكنّ هذا الكلام، فيما يبدو، مخصوص بالمسلمين (أي المختلف القريب)، لكن يصحّ تطبيقه على المختلف البعيد من المقيمين في الديار الإسلامية، أي نظرًا إلى المصلحة.

- **وجوب مقاومة المختلف البعيد وجهاده بالبيان والسلاح**

هذه المسألة فيها تفصيل طويل، فالمختلف البعيد على أقسام، فمنهم من هو غير مسلم في الأصل، ومنهم من يتظاهر بالإسلام ولكنه يعتقد اعتقادات كفرية.

أما غير المسلم أصلًا، فهو إما أن يكون محاربًا أو غير محارب. إن كان غير محارب، فهو إما معاهَدٌ وإما مُستأمَن وإما ذميّ. أما مسألة المحارِب والمستأمن والمعاهد فهي مسألة مبثوثة في أبواب الجهاد والسير والمغازي في جميع كتب الفقه، وفيها مؤلفات كثيرة، وسوِّدت فيها صفحات كثيرة، ولابن تيمية رسالة يبين

(396) المرجع نفسه، ص 203-204.
(397) المرجع نفسه، ص 204.
(398) المرجع نفسه.
(399) المرجع نفسه، ص 205.
(400) المرجع نفسه، ص 206.

فيها أن مقاتلة "الكفّار" إنما هي لعدوانهم لا لكفرهم. وما يهمّنا في هذا الباب هو المختلف البعيد الذي يعيش في دائرة المجتمع المسلم، أي الذمّيّ، وكذلك الطوائف الأخرى التي تنتسب إلى الإسلام، وإن كان يراها ابن تيمية من الزنادقة المرتدّين[401].

• **مقاومة المختلف البعيد بالمجادلة بالتي هي أحسن إلا من ظلم**

يؤصل ابن تيمية في كتابه **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** لمسألة مجادلة المختلف البعيد بالتي هي أحسن، سواء أكان هذا مع قتال أم بلا قتال، وأن المجادلة لا تنافي القتال، وأنها هي "الأصل" مع المختلف البعيد.

ينطلق ابن تيمية مما وردت به نصوص القرآن من الجدال بالتي هي أحسن[402]. ويرى أن الواجب في الجدال مع "الكفار" هو أن يقوم على "العلم والعدل، لا بالظن ولا ما تهوى الأنفس"[403]. وليست سبيل المسلمين في حوار مخالفيهم كسبيل اليهود والنصارى بعضهم مع بعض؛ فقد ذم القرآن هذه السبيل في الحوار كما في الآية التي استدل بها: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: 113). فلم يعترف اليهود بما عند النصارى من الحق، ولم يعترف النصارى بما عند اليهود من الحق، وليس هذا من سبيل المؤمنين؛ إذ عليهم أن يعترفوا بما عند الآخرين من الحق "فكانت الأمتان [أي اليهود والنصارى] على غاية التناقض والتعادي والتقابل، ولهذا كل أمة تذمّ الأخرى بأكثر مما تستحقه"[404].

---

(401) ومما يجدر التنبيه إليه أن ابن تيمية يرى هؤلاء الزنادقة المنافقين من المنتسبين إلى الإسلام أبعد عن الإسلام من اليهود والنصارى، وهذا ما يقوله في جنس الفلاسفة والباطنية والحلولية وغيرهم، يقول: "وفي المظهرين للإسلام منافقون، والمنافقون في الدرك الأسفل من النار تحت اليهود والنصارى؛ فلهذا كان ما ذم الله به اليهود والنصارى قد يوجد في المنافقين المنتسبين للإسلام الذين يظهرون الإيمان بجميع ما جاء به الرسول، ويبطنون خلاف ذلك كالملاحدة الباطنية، فضلًا عمن يظهر الإلحاد منهم". ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 94.

(402) المرجع نفسه، ص 218.

(403) المرجع نفسه، ص 107.

(404) أفاض ابن تيمية طويلًا في تأسيس هذا الأصل المعرفي. المرجع نفسه، ص 111. وهذا في نظري =

بعد هذا التقرير في مسألة العدل والعلم، ينتقل ابن تيمية ليؤصل منهج "مجادلة الكفار"، فيشير إلى أن الله أمر نبيّه "بالمجادلة بالتي هي أحسن، وذم سبحانه من جادل بغير علم، أو في الحق بعدما تبين، ومن جادل بالباطل"[405]. وهذا هو الأدب الثاني، بعد العلم والعدل، الذي يؤصله انطلاقًا من الآية: ﴿هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 66)، والآية: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ﴾ (الأنفال: 6)، والآية: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (غافر: 5)[406].

ويرى ابن تيمية أنه إذا ثبت أن النبي كان يجادل المخالفين بعد الأمر بالقتال، فأمر بإجارة المستجير حتى يسمع كلام الله، ثم يبلغه مأمنه؛ عُلِمَ أن القول إن الجهاد والقتال يناقضان المجادلة، أو أن الأمر بالجهاد نَسَخَ الأمر بالمجادلة بالتي هي أحسن، هو من الباطل المردود[407]. والمعنى أن ابن تيمية يرى أن المجادلة بالتي هي أحسن، والحوار مع المخالف، يبقيان أصلين لا يزولان، سواء أكان هناك قتال وجهاد أم لم يكن.

يؤصل ابن تيمية، أيضًا، أن الجهاد لا يقتصر على القتال فحسب، فالحوار والجدال هما من الجهاد كذلك. وإذا كان القتال قد شُرع "للضرورة" بحسب تعبيره (وكونه ضرورةً يعني أنه يكون الحلّ حين تفشل جميع حلول السلم)، "فبيان آيات الإسلام وبراهينه واجب مطلقًا وجوبًا أصليًا"[408]. وحتى لو كان الإسلام منتشرًا وآياته ظاهرة، فهذا لا يمنع من أصل المجادلة مع المخالف، لأن من ظهور الإسلام كذلك "ظهور الهدى بالعلم والبيان [...] وظهور الإسلام بالعلم والبيان قبل ظهوره

= تأصيل مهم، فالواجب في الكلام في الأديان وأهلها العدل، فلا يلغي فريق ما عند مقابله من الصواب، ولا يبالغ في ذمه بأكثر مما يستحقه، ولا يفتري عليه ولا يكذب. وأظن أن لو سلك المسلمون هذا المسلك بينهم بعضهم وبعض، فضلًا عمّا بينهم وبين من هو خارج دائرة الإسلام، لانتهى غير قليل من مشكلاتهم، ولكنّها الأهواء والمصالح والتحزبات الفئوية، وفي أحيان كثيرة، الجهل وضيق العقل والصدر.

(405) المرجع نفسه، ج 1، ص 230. (ما بين معقوفين منّي)

(406) المرجع نفسه.

(407) المرجع نفسه، ص 230-231.

(408) المرجع نفسه، ص 238.

باليد والقتال"[409]. بل إن وجوب العلم والبيان قبل وجوب القتال، ومنفعة ذاك قبل منفعة هذا[410]. بل إن كثيرين ممن يقهرهم السيف إنما يبطنون النفاق، ولهذا وجب أن يُجادَلوا بالعلم والبيان[411]. ولئن كان السيف مشروعًا في حق الظالم، فإن المجادلة تكون مع الظالم والمسالم معًا، فقد تكون مع الباحث عن الحقيقة، وقد تكون مع الشاكّ، وقد تكون مع المرتاب، وقد تكون فوق هذا مع المعاند. بل حتّى المعتدي قد يُدفَعُ أذاه بالمجادلة والبيان[412].

وبعد أن أفاض ابن تيمية في شروط المجادلة بالتي هي أحسن، من العلم والعدل والإنصاف، والنأي عن الأهواء، أو جحد الحق الذي عند المختلف، يتعرض للاستثناء الوارد في الآية ﴿إِلّا الّذِين ظلموا مِنهم﴾، فنَقَلَ عن التابعي مجاهد بن جبر أن المقصودين بـ﴿الذين ظَلَموا﴾ هم "الذين قاتلوا ولم يعطوا الجزية"، وفي لفظ آخر له: "أهل الحرب، من لا عهد لهم"، وأنه قال كذلك: "لا تقاتل إلا من قاتلك ولم يعطك الجزية"[413]، وهو ما يفيد أن من ليس كذلك؛ فلا مجادلة معه إلا بالتي هي أحسن. ويشن ابن تيمية هجومًا على بعض العلماء الذين يدّعون أنه لا جدال بالحسنى مع أهل الكتاب، بحجّة أن الإسلام ظاهر وحججه واضحة؛ يذمّهم بأنهم حتى في المجادلة لا يستطيعون تبيين الحق للمختلف البعيد[414]. ويؤكد أن "ما ذكره الله تعالى من مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا، محكمٌ لم ينسخه شيء"[415].

ويوضح ابن تيمية أن من مقاصده في تأصيل "الجدال بالتي هي أحسن"، أن كثيرًا من أهل الكتاب يزعمون أن الإسلام إنما انتشر بالسيف والقهر، وليس بالحجة والبيان، وأن المسلمين إذا رأوا أن المجادلة ليست هي الأصل في التعامل مع المختلف البعيد، كان ادّعاءُ أهل الكتاب، حينئذٍ، هو الصواب، وكان لهم الحجة،

(409) المرجع نفسه، ص 239.
(410) المرجع نفسه.
(411) المرجع نفسه، ص 240.
(412) المرجع نفسه، ص 240-241.
(413) المرجع نفسه، ص 241.
(414) المرجع نفسه. ولم يظهر لي من الذي يقصده ابن تيمية بهذا النقد.
(415) المرجع نفسه، ص 217.

غير أن الواقع بخلاف ذلك وأن الجدال بالتي هي أحسن هو سبيل الدعوة المحمدية، فالذي يلجأ إلى السيف للإقناع بالدين إنما هم الملوك، لا الرسل[416]، كما يقول. ويشير ابن تيمية إلى أن السيف ما هو إلا خادم للعلم والرأي، فالأصل هو العلم وليس السيف[417]، "فبيان دين الإسلام بالعلم، وبيان أن ما خالفه ضلال وجهل، هو تثبيت لأصل دين الإسلام، واجتناب لأصل غيره من الأديان التي يقاتل عليها أهلها، ومتى ظهر صحته [كذا] وفساد غيره كان الناس أحد رجلين: إما رجل تبين له الحق فاتبعه، فهذا هو المقصود الأعظم من إرسال الرسل، وإما رجل لم يتبعه، فهذا قامت عليه الحجة، إما لكونه لم ينظر في أعلام الإسلام، أو نظر وعلم فاتبع هواه أو قصر. وإذا قامت عليه الحجة كان أرضى لله ولرسوله وأنصر لسيف الإسلام وأذل لسيف الكفار"[418].

هذا في حق أهل الكتاب ومن هو مثلهم، فما القول في حق الفلاسفة ومن سار على نهجهم من الأصناف التي سبق تبيينها؟

لقد زاول ابن تيمية الجدال معهم، لكنّ غالب مناظراته في كتبه معهم سار فيها على التغليظ لا على التليين، ومن أمثلة ذلك كتابه **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، الذي ردّ فيه على جميع تلك الأصناف، وكذلك كتابه في الرد على ابن عربي في كتابه **الفصوص**، وهو بعنوان **ما تضمنه فصوص الحكم من الكفر والإلحاد والاتحاد والحلول**.

يقر ابن تيمية، إذًا، بالمناظرة وسيلة للرد على "المنحرفين" من الفلاسفة وأشباههم، بل يرى أن هؤلاء لا يمكن مناظرتهم إلا "بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم وإذا لم نفهم ما أوردناه من اصطلاحهم لا يمكن مناظرتهم"[419]، ويرى أن مناظرتهم يجب أن تكون على الأصول الصحيحة، أصول السلف الصالح، وينقم على المتكلمين لأنهم "ناظروا الفلاسفة في العلم الإلهي في مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع ومسائل

---

(416) المرجع نفسه، ص 244.
(417) المرجع نفسه، ص 245.
(418) المرجع نفسه.
(419) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 21.

المعاد والنبوات وغير ذلك، بطرق فاسدة حائدة من مسلك الشرع والعقل"[420]. بل يحذّر ابن تيمية من مناظرة الفلاسفة بجهل؛ لأنه سيكون بهذا سبيلًا لتنفيرهم من الحق، ولا سيّما بعض المنتسبين إلى الشرع الذين يجهلون ما لدى الفلاسفة من الصواب في العلوم الطبيعية[421]. بل إن مناظرة هؤلاء بجهل أو على أصول فاسدة، قد يجعلهم "يتسلطون" على أصحاب الحق بسبب الجهل والضعف[422]. ويعتب على بعض المتصدّين لمناظرتهم أنهم ناظروهم على أصول فاسدة "لا قطعوا بها عدو الدين، ولا أقاموا على موالاة السنّة واتباع سبيل المؤمنين"[423]. وأنه "بسبب مناظرة هؤلاء للمتفلسفة، حصل شر كثير في الإسلام. فإنهم يناظرون بجهلٍ كثيرٍ بالعقليات والسمعيات"[424].

والمقصد من هذا أن ابن تيمية يرى أيضًا أن هؤلاء الذين يراهم "أكفر من اليهود والنصارى"، يناظَرون ويناقَشون ويجادَلون. ولهذا ألّف الكتب، وباشر مناظرتهم باللقاء والحوار، فضلًا عن التأليف والتصنيف.

أما أهل الكتاب فقد ذكر ابن تيمية مناظرته لجماعة من النصارى حين ورد القاهرة، أي خلال سنة 705هـ، أو بعدها. قال: "لما قدمت القاهرة اجتمع بي بعض فضلاء الرهبان، وناظرني في المسيح ودين النصارى، حتى بينت له فساد ذلك، وأجبته عما يدعيه من الحجة، وبلغني بعد ذلك أنه صنف كتابًا في الرد على المسلمين[425]، وإبطال نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأحضره بعض المسلمين، وجعل يقرؤه علي لأجيب عن حجج النصارى وأبين فسادها، وكان من أواخر ما خاطبت به النصراني: أن قلت له: أنتم مشركون، وبينت من شركهم ما عليه من العكوف على التماثيل والقبور وعبادتها، والاستغاثة بها. فقال لي: نحن ما نشرك بهم ونعبدهم، وإنما نتوسل بهم، كما يفعل المسلمون إذا جاءوا إلى قبر الرجل الصالح، فيتعلقون بالشباك الذي عليه ونحو ذلك. فقلت له: وهذا أيضًا من الشرك، وليس

---

(420) المرجع نفسه، ص 260.

(421) المرجع نفسه، ص 247.

(422) المرجع نفسه، ص 311.

(423) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 7، ص 290.

(424) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 2، ص 268.

(425) يبيّن هذا أنه كان للنصارى حرية في الرأي والتعبير، وأنهم كانوا يؤلفون الكتب في الجدال عن دينهم، ومناقشة المسلمين، ومثل هذا كثير في التاريخ الإسلامي، وقد أشرنا إلى طرف من هذا في هذا الفصل.

هذا من المسلمين، وإن فعله الجهال. فأقر أنه شرك، حتى إن قسيسًا كان حاضرًا في هذا المسألة، فلما قرأها قال: نعم، على هذا التقدير نحن مشركون"[426]. وكذلك له مناظرة أخرى مع بعض النصارى من الصعيد سجلها التاريخ[427].

أما مناظراته مع الفلاسفة والحلولية والاتحادية والباطنية وغيرهم، فيذكر ابن تيمية أنه ناظر بعض الحلولية في دمشق، وكان لهم شيخ كبير اسمه ابن هود[428]، قال ابن تيمية: "وقد كان عندنا بدمشق الشيخ المشهور الذي يقال له ابن هود، وكان من أعظم من رأيناه من هؤلاء الاتحادية زهدًا ومعرفة ورياضة [...] وأكثر الناس من الكبار والصغار كانوا يطيعون أمره وكان أصحابه الخواص به يعتقدون فيه أنه الله، وأنه، أعني ابن هود، هو المسيح بن مريم، ويقولون إن أمه كان اسمها مريم وكانت نصرانية، ويعتقدون أن قول النبي صلى الله عليه وسلم: 'ينزل فيكم ابن مريم' هو هذا، وأن روحانية عيسى تنزل عليه.

وقد ناظرني في ذلك من كان أفضل الناس إذ ذاك معرفة بالعلوم الفلسفية وغيرها، مع دخوله في الزهد والتصوف، وجرى لهم في ذلك مخاطبات ومناظرات يطول ذكرها جرت بيني وبينهم، حتى بينت لهم فساد دعواهم بالأحاديث الصحيحة الواردة في نزول عيسى بن مريم، وأن ذلك الوصف لا ينطبق على هذا، وبينت فساد ما دخلوا فيه من القرمطة، حتى ظهرت مباهلتهم، وحلفت لهم أن ما ينتظرونه من هذا لا يكون ولا يتم، وأن الله لا يتم أمر هذا الشيخ فأبر الله تلك الأقسام والحمد لله رب العالمين"[429]. وكذلك سجل ابن تيمية مناظرة أخرى مع أحد القائلين بوحدة الوجود[430].

(426) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **رأس الحسين**، تحقيق السيد الجميلي، ط 2 (بيروت: دار الريان للتراث، 1988)، ص 191-192.

(427) جمع أحد الباحثين ما وجده من مناظرات ابن تيمية مع أهل الملل والنحل في رسالة لطيفة، ينظر: عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، **مناظرات ابن تيمية لأهل الملل والنحل** (الرياض: طبع المحقق، 2005).

(428) الحسن بن علي بن يوسف بن هود المرسي الأندلسي، مشهور بابن هود، وكان من أهل التصوف الفلسفي، توفي سنة 699هـ، ينظر: الزركلي، ج 2، ص 203.

(429) ابن تيمية، **بغية المرتاد**، ص 520. وهذا أيضًا دليل على وجود تلك الطوائف الغريبة الأطوار في زمن ابن تيمية، وأن ابن تيمية كان يحتك بهم ويناقشهم.

(430) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 1، ص 296.

ومع هذا، لم يرد أنّه "حثّ" على قتل أولئك الأفراد الذين ناظرهم من هؤلاء القائلين بوحدة الوجود، وإن كان يوجب في تنظيراته أن قائل تلك الأقوال يستتاب وإلا قُتل. وهذا يعني أنه قد يخالف في التطبيق، ما يؤصّله في التنظير، لعدم انطباق تنظيره على الواقع، أو لتوافر الموانع، وانعدام الشروط الموجبة للقتل أو العقوبات أو غير ذلك.

• مواجهة المختلف البعيد بالسلاح: النظرية والشروط

في ضوء البحث عن موقف ابن تيمية من المختلف البعيد الذي يقيم في الديار الإسلامية، ومع المسلمين، نتطرق هنا إلى هذه الجزئية من جزئيات موقفه، وهي مسألة "قتل المختلف البعيد وقتاله"، ونتناول نوعين من "المختلف البعيد": 1. غير المسلمين، و2. المتظاهرون بالإسلام، كما يسميهم ابن تيمية، من الفلاسفة ومن يعدّهم فيهم ومنهم.

في كتابه **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، الذي أشرنا غير مرة إلى سبب تأليفه؛ أفاض ابن تيمية في تفصيل ما يوجب القتل والقتال لأهل الذمة جماعات أو أفرادًا حين يقع ما يراه سببًا شرعيًا لذلك.

وقد قسم ابن تيمية كتابه هذا على أربع مسائل: الأولى، أن من سب النبي من مسلم أو كافر يجب قتله[431]؛ والثانية، أنه يتعين قتله، ولا يجوز استرقاقه ولا المنُّ عليه ولا فداؤه[432]؛ والثالثة، أنه يُقتل ولا يستتاب سواء كان مسلمًا أو كافرًا[433]؛ والرابعة، في بيان السب المذكور والفرق بينه وبين مجرد الكفر[434].

ويحرّر ابن تيمية القول في الذميّ إذا سب النبي، وأنه يُقتَل في مذهب الإمام مالك وأهل المدينة، وهو مذهب أحمد وفقهاء أهل الحديث[435]. والسبب في

(431) وقد استغرق التفصيل فيها ما يقرب من 250 صفحة من الكتاب المطبوع. ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (الرياض: الحرس الوطني السعودي، 1983)، ص 1-253.

(432) المرجع نفسه، ص 253-300.

(433) المرجع نفسه، ص 300-512.

(434) المرجع نفسه، ص 512-587.

(435) المرجع نفسه، ص 4.

ذلك أنه "نقض العهد" أي عهد الذمّة[436]. وذكر ابن تيمية خلاف الحنابلة في قتل الذمّيّ بالسبّ، فمنهم من رأى أنه إنما يقتل وينتقض عهده إذا فعل ما فيه مضرة على المسلمين، ولم يعدّوا السبّ من ذلك، في تفاصيل لا يتسع لها البحث، غير أن ابن تيمية اختار أنه يقتل وينتقض عهده بذلك[437].

ويستدل على موقفه هذا بالآية: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾ (التوبة: 12)، ويستنبط من الآية أن "من طعن في الدين فإنه يتعين قتاله"[438]، ولا سيّما الذميّ لأنه "ليس له أن يظهر في دار الإسلام شيئًا من دينه الباطل وإن لم يؤذنا، فحاله أشدّ"[439]. هذا، مع استشكالي عدم تفريقه بين القتل والقتال. ويؤكد ابن تيمية أن الذمي "إذا سبّ الرسول أو سب الله أو عاب الإسلام علانية فقد نكث يمينه وطعن في ديننا [...] وإذا كنا قد عاهدناه على أن لا يطعن في ديننا ثم يطعن في ديننا، فقد نكث في دينه من بعد عهده وطعن في ديننا فيجب قتله"[440]. وأن الآية تفيد أن من طعن في ديننا فهو إمام في الكفر فيقاتل[441]. ويورد ابن تيمية ما يفيد إباحة أن يقتل المسلم من عامّة المسلمين ذميًا إذا سبّ النبي، ولو قبل أن يبلغ الحاكم؛ وذلك أن رجلًا من المسلمين كان يأوي إلى يهودية تحسن إليه وكانت تشتم النبي فخنقها، فأهدر النبي دمها[442]. وغيره من الأحاديث في قصص متشابهة.

وفي الجملة، إن دماء أهل الذمة معصومة، إلا بنقض شروط العهد، ويختار ابن تيمية أن عهد أهل الذمة ينتقض إذا خالفوا شيئًا مما عوهدوا عليه، وهكذا

(436) المرجع نفسه، ص 5.

(437) المرجع نفسه، ص 4-7. وذكر ابن تيمية قول أبي حنيفة وأصحابه، أنه لا يقتل بالسب، لأنه واقع فيما هو أكبر من مجرد السب، وهو الكفر، ويرون أن قتل الذمي بالسب لا يكون من قبيل الشرع، ولكنه يكون من قبيل "السياسة"، إذا تكرر من الذمي ذلك. المرجع نفسه، ص 10-11.

(438) المرجع نفسه، ص 14.

(439) المرجع نفسه.

(440) المرجع نفسه، ص 16.

(441) المرجع نفسه، ص 17.

(442) المرجع نفسه، ص 62. وهو حديث مرسل، ولكن ابن تيمية يدافع عن إرساله بأن مرسلات راويه الإمام الشعبي صحيحة.

يباح دمهم[443]. ويرى أن الشروط على أهل الذمة ليست من حق السلطان، بل هي حق الله. فلا يحق للسلطان أن يتنازل عنها أو يصانع فيها، فلا يجوز له ولا لغيره أن يأخذ الجزية منهم ويعاهدهم على الإقامة في ديار المسلمين إلا إذا التزموا تلك الشروط، ولو افترضنا جواز إقامتهم في بلاد الإسلام من دون تلك الشروط فهذا ينبغي أن يكون فيما لا ضرر فيه على المسلمين، وحتى لو تنازلنا فيما فيه ضرر على المسلمين، فلا يجوز الموافقة على أن يطعنوا في دين الله وكتابه[444]. غير أن كلام ابن تيمية في كتابه هذا - أعني **الصارم المسلول** - (وأذكّر مرة أخرى أنه لم يفرّق في الاستدلال بين القتل والقتال)، يخالفه كلامه في رسالته الشهيرة عن "مقاتلة الكفّار"، التي رجّح فيها أن الكافر لا يقاتَلُ إلا لاعتدائه لا لمطلق كفرِه. ولعل هذا هو ما صار يعتمده، بخلاف ما جاء في **الصارم المسلول**، الذي ألّفه في شبابه.

يرى ابن تيمية كذلك أن على النصارى "إخفاء دينهم"، وأن لا يظهروه في البلاد الإسلامية، وأنهم إن فعلوا ذلك (أي أظهروه) فقد نقضوا العهد، وحلّ بهذا دماؤهم وأموالهم[445]. غير أن طائفة من الفقهاء يخالفونه في اتجاهه هذا، بحجة أننا صالحناهم على دينهم (الذي هو عندنا كفر)، لكن ابن تيمية يردّ عليهم بحجج متتالية لإثبات وجهة نظره[446].

---

(443) المرجع نفسه، ص 212. لكن كون الدم يباح بلا عهد قد يناقض كلامه في أن الجهاد إنما هو لمن حارب، وهل نقض شروط العهد يعني بالضرورة المحاربة؟ في تقرير ابن تيمية أن المقاتلة تكون للاعتداء لا لمجرد الكفر. ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله آل حمد (الرياض: نشر المحقق، 2004). هذا يحتاج إلى بحث مستقل.

(444) ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ص 213. تغيّر الواقع الآن بعد الدولة الوطنية الحديثة، فالوطن يتسع لجميع ساكنيه وكلهم سواسية في عين القانون. وربما لو شهد ابن تيمية عصرنا هذا لكان له رأي آخر.

(445) المرجع نفسه، ص 244.

(446) ينظر: المرجع نفسه، ص 245-251. واضح أن في المسألة خلافًا حول عدّ إظهار أهل الذمة دينهم نقضًا للشروط، فلقد كان اليهود يظهرون دينهم في عهد النبي، والقرآن شاهد بمناكفتهم وكثرة سؤالاتهم وتشكيكهم في الدين، وكانوا يقولون للنبي: "السام عليكم"، ومع هذا فلم يتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم أي إجراء في حقهم إلا حين تعاونوا مع المشركين، أي - بالتعبير المعاصر - خانوا الدولة، ولا نتكلم هنا عن حوادث السبّ التي ذكرها ابن تيمية، لأن مناط التعليق هنا هو عدّه إظهارهم دينهم من نقض العهد. وسيرة النبي تشير إلى خلاف هذا. واقتناع ابن تيمية بهذا الرأي ومنافحته عنه أحيلهما إلى الظروف التاريخية التي من أبرزها دخول العنصر الصليبي في الأحداث ودخول العنصر التتري.

كذلك يرى ابن تيمية أن الذمّي اليهودي والنصراني إذا كان يقول بقول الفلاسفة كجحود الصانع أو جحود الأنبياء والكتب السماوية والشرائع الإلهية ومعاد الأبدان، ولكنه يظهر "التدين بموافقة أهل الكتاب، فهذا يجب قتله بلا ريب"(447).

وهذا يعني أن الردّة عن اليهودية والنصرانية إلى مذهب الفلاسفة يقتضي عند ابن تيمية قتله! ولم أُفلِح في إيجاد الدليل الذي استنبط منه هذا الأمر؛ لأن الانتقال، عنده وغيره، ما كان إلا من كفر إلى كفر(448).

هذا مجمل ما يعبّر عن موقف ابن تيمية من المختلف الديني البعيد في المجتمع المسلم وأسباب قتله، وهو فيما سبق مخصوص بأهل الذمة.

أما القسم الآخر من المختلف البعيد وهو "المتظاهرون بالإسلام"، بحسب تعبيره، وتارة يسمّيهم المنافقين والزنادقة من الفلاسفة والنصيرية والباطنية والإسماعيلية والدرزية وغيرهم، فلابن تيمية فتاوى "مجلجلة"، حول هؤلاء(449)، تستحق البحث والنظر والنقاش في هذا الكتاب، فهي لا تزال تتداول حتى العصر الحاضر.

---

(447) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 5، ص 543.

(448) مع أن الإمام أحمد بن حنبل روى أثرًا، بإسناده أن "محمد بن أبي بكر بمصر، كتب إلى علي بن أبي طالب يسأله عن زنادقة من أهل أديان شتى. فكتب في الزنادقة أن يرفعوا إلى أهل دينهم فيحكموا فيهم". خالد الرباط وسيد عزت عيد، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، قسم الفقه، ج 12 (القاهرة: دار الفلاح، 2009)، ص 333. وقال الخلال: "سُئل أبو عبد اللّه أحمد بن حنبل عن يهودي أو نصراني أظهر الزندقة وترك دينه؟ قال: فيه ضرر على الإسلام، لا يؤدي الجزية، ولا تنكح له امرأة، ولا تؤكل له ذبيحة. يراد على الإسلام. قيل له: فإن أبى أن يسلم، ترى أن يقتل؟ قال: ما أوقع ذلك إن قاله قائل، فقد ذهب فيه إلى القول. كأنه استحسنه". المرجع نفسه، ص 334. وهنا لم يفت أحمد بن حنبل بالقطع، لكنه "كأنه استحسن هذا"، على اعتبار أن ردّة الذميّ إلى غير الإسلام تؤثّر في الجزية فتضر المسلمين، وتضر الزواج لو كانت المرتدّة نصرانية وزوجها مسلمًا، ولها منه أولاد مثلًا، لكن أحمد بن حنبل في رواية أخرى يقطع بأنه يُقتل، فقد روى الخلال أن حنبل بن إسحاق قال: "سمعت أبا عبد اللّه وسُئل عن النصراني يتزندق؟ قال: يراد على الإسلام. قيل له: كيف؟ قال: إن في هذا ضررًا على الإسلام، لا يؤدي جزية، ولا تنكح له امرأة ولا تؤكل له ذبيحة. قيل له: فإن أَبَى، يُقتل؟ قال: يُقتل"، ينظر: المرجع نفسه.

(449) لها سياقات وظروف تاريخية، فقد كانوا جماعات "ممتنعة" بالسيف، وخارجة على الدولة، ومتآمرة مع التتار خصوم المماليك، غير أن كثيرًا من أتباع ابن تيمية اليوم يستعملون هذه الفتاوى ويوظفونها على غير وجهها، في سياق غير سياقها، وفي واقع غير واقعها، وينزلونها على غير الواقعة التي عليها أنزل ابن تيمية فيها أحكامه، وقد أفتاها للسلطة وليس لجماعات مقاتلة، هي الآن خارجة على الدولة.

تضج فتاوى ابن تيمية بأحكام - لم ينفرد هو وحده بها على أي حال[450] - على ذلك الصنف من المختلف البعيد، كبعض من يبيح إسقاط الشرائع، وقول هؤلاء من جنس قول "القرامطة الباطنية من المتفلسفة وغيرهم الذين يرون العبادات رياضة النفس حتى تصل إلى المعرفة التي يدّعونها فإذا وصل إلى المعرفة سقطت عنه"[451]. وقد ذكرنا مرارًا موقف ابن تيمية من تلك الطوائف الداعي فيها إلى قتلهم وقتالهم. وسيأتي مزيد تفصيل عن موقفه من طائفتي النصيرية والدرزية مثلًا، مع التعرض للسياق التاريخي في ذلك.

وكذلك من زعم أن يمكن أن يكون هناك وليّ أفضل من نبي من الأنبياء أو مساويًا له في الدرجة، يحكم ابن تيمية على من قال ذلك سواء أكان من الفلاسفة أو الحكماء أو غير ذلك بأنه يستتاب وإلا قتل، مشيرًا إلى أن تلك الأقوال ليست إلا أقوال الفلاسفة والقرامطة والباطنية ومن قال بنظرية "خاتم الأولياء" الذي هو "بمنزلة منتظر الرافضة [...] وغوث الغلاة من الصوفية"[452]. ويرى أنهم من جنس فرعون، إلا أنهم أجهل من فرعون، وفرعون أشدّ عنادًا منهم[453].

ويرى أن ملوك الفاطميين وأمثالهم من أهل عقائدهم كفار منافقون، فيقول: "وهؤلاء بنو عبيد القداح، ما زالت علماء الأمة المأمونون علمًا ودينًا يقدحون في نسبهم ودينهم؛ لا يذمونهم بالرفض والتشيع؛ فإن لهم في هذا شركاء كثيرين؛ بل يجعلونهم من القرامطة الباطنية الذين منهم الإسماعيلية والنصيرية، ومن جنسهم الخُرَّمِيَّة المحمِّرة وأمثالهم من الكفار المنافقين، الذين كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر"[454]. ويقول ابن تيمية في حق الاتحادية إنه يجب قتل رؤوسهم لأنهم "أئمة كفر"، ولا يجوز "قبول توبة أحد منهم إذا أخذ قبل التوبة"، لأنه "من أعظم الزنادقة الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر". ليس هذا فحسب بل يجب

---

(450) لو أراد باحث أن يجمع أقوال علماء أهل السنّة في الباطنية والإسماعيلية والقرامطة والدرزية وأنهم كافرون زنادقة لجمع سِفرًا حافلًا بلا مبالغة، ليس هذا فحسب، بل حتى لو جمع أقوال الاثني عشرية والزيدية عن الإسماعيلية كذلك.

(451) ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، ص 50-51.

(452) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 1، ص 262.

(453) المرجع نفسه.

(454) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 494.

عند ابن تيمية "عقوبة كل من انتسب إليهم أو ذب عنهم أو أثنى عليهم أو عظم كتبهم أو عرف بمساعدتهم ومعاونتهم أو كره الكلام فيهم أو أخذ يعتذر لهم بأن هذا الكلام لا يُدرَى ما هو، أو من قال إنه صنف هذا الكتاب [كذا، ولعل المقصد إنه ما صنّف هذا الكتاب]، وأمثال هذه المعاذير التي لا يقولها إلا جاهل أو منافق؛ بل تجب عقوبة كل من عرف حالهم ولم يعاون على القيام عليهم، فإن القيام على هؤلاء من أعظم الواجبات؛ لأنهم أفسدوا العقول والأديان على خلق من المشايخ والعلماء والملوك والأمراء وهم يسعون في الأرض فسادًا ويصدون عن سبيل الله. فضررهم في الدين أعظم من ضرر من يفسد على المسلمين دنياهم ويترك دينهم، كقطاع الطريق وكالتتار الذين يأخذون منهم الأموال ويبقون لهم دينهم، ولا يستهين بهم من لم يعرفهم فضلالهم وإضلالهم أعظم من أن يوصف وهم أشبه الناس بالقرامطة الباطنية"[455]. هذا رأيه في هؤلاء، ولكنه كلام نظري، ولم يطبّق ابن تيمية هذا الكلام غالبًا، ومثل هذه الأحكام يتولاها السلطان، وقد ذكرنا أن ابن تيمية كان يناقش هؤلاء ويجادلهم، ولم يحثّ على قتل أحد منهم.

ويحسن هنا أن ننتقل إلى فتاوى ابن تيمية الشهيرة في حق طائفة من أولئك المتفلسفة الباطنية تدعى "النصيرية"[456]. وهي فتاوى ثلاث، سنتناولها بالنظر والتأمل، مضطرين إلى سوق كثير من كلام ابن تيمية على طوله لأهمية ذلك في البحث، ولتأثير هذه الفتاوى حتى في هذا العصر.

---

(455) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 132. (ما بين معقوفين منّي)

(456) فرقة من غلاة الشيعة، منسوبة إلى محمد بن نصير النميري (ولهذا قد تسمّى النميرية)، ومن أسمائهم كذلك "العلويون"، وهو اللقب الذي تعرف به اليوم. وهي طائفة باطنية لها عقائد خاصة متأثرة بالأفلاطونية المحدثة – (Neo Platonism) والفلسفة اليونانية، إضافة إلى بعض العقائد الغالية في التشيع، يتركّز وجودها في سورية، في جبال العلويين الممتدة شرقي اللاذقية، من جبال طوروس شمالًا حتى سلسلة جبال لبنان جنوبًا. أما محمد بن نصير النميري فقد كان يدّعي ألوهية علي بن أبي طالب، وحلول الإله فيه، ويقول بإباحة المحارم وسقوط الشرائع. للمزيد في شأنهم ينظر: الحسن بن موسى النوبختي، **فرق الشيعة** (بيروت: منشورات الرضا، 2012)، ص 147-148؛ سليمان الحلبي، **طائفة النصيرية: تاريخها وعقائدها**، ط 2 (الكويت: الدار السلفية، 1984)؛ إميل عباس آل معروف، **تاريخ العلويين في بلاد الشام**، 3 أجزاء (طرابلس: دار الأمل والسلام، 2013)؛ وأيضًا:

"ʿAlawite: Shīʿite Sect," *Encyclopedia Britannica*, accessed on 12/5/2020, at: https://bit.ly/3fJh7Cu

الفتوى الأولى[457]

وهي فتوى طويلة، والسؤال نفسه كان طويلًا ومصوغًا بعناية شديدة، أحاول اختصاره ما أمكن. قال المستفتي: "ما تقول السادة العلماء [...] في النصيرية"، وأفاض السائل في وصفهم بأنهم: يستحلون الخمر ويقولون بتناسخ الأرواح وقِدمِ العالم وإنكار البعث والنشور والجنة والنار في غير الحياة الدنيا، وأن الصلوات الخمس عبارة عن خمسة أسماء، وهي: علي، وحسن، وحسين، ومحسن، وفاطمة، وأن الصيام في شريعتهم ليس إلا أسماء ثلاثين رجلًا وثلاثين امرأة، وأنهم يقولون بألوهية علي بن أبي طالب، ويقولون بحلول الإله فيه.

وأضاف السائل أنهم يعدّون أبا بكر وعمر وعثمان (الخلفاء الراشدين) "أبالسة" وشياطين. وذكر السائل أن هذه الطائفة "الملعونة"[458] مستولية على جانب كبير من بلاد الشام، وأن أحوالهم كانت مستورة أيام الاحتلال الصليبي فلمّا جاء عهد الإسلام (أي المماليك) ظهر ضلالهم وكفرهم، وعم بلاؤهم[459].

وبعد هذه المقدّمة الطويلة المليئة بما هو "كفر"، بالبداهة، عند عوامّ المسلمين فضلًا عن علمائهم، تأتي الأسئلة التالية: 1. هل يجوز لمسلم أن يزوجهم، أو يتزوج منهم؟ و2. هل يحل أكل ذبائحهم؟ و3. هل يجوز دفنهم بين المسلمين؟ و4. أيجوز الاستعانة بهم في قتال أعداء الدولة (يعني استخدامهم في الجيش)، أم يجب على السلطان الاستغناء عنهم؟ و5. أيجوز للسلطان أن يتأخر في طردهم أم يأثم بهذا؟ و6. هل يجوز له صرف أموال بيت المال عليهم، و7. هل دماؤهم وأموالهم حلال؟ و8. هل مجاهدتهم والتحذير منهم والمنع من مناكحتهم وأكل ذبائحهم وإلزامهم بشريعة الإسلام أعظم أجرًا من قتال التتار والإفرنج؟[460]

---

(457) ينظر الفتوى كاملة في: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 503-513.

(458) يبدو السائل هنا عارفًا بأمرهم، وواضح أنه حسم أمره فيهم، فهم طائفة ملعونة، ولا أراه إلا معبّرًا عن الرأي العام في ذلك الوقت.

(459) يستنتج بعض الباحثين أن ابن تيمية إنما أطلق فتواه تلك في حق أولئك النصيرية خضوعًا للشائعات المحلية عنهم وعن عقائدهم، ولكنه لم يأت بأي دليل على ذلك، ولم يفصل في ماهية عقائد النصيرية ليكون مقنعًا. ينظر:

Yaron Friedman, "Ibn Taymiyya's Fatawa against the Nusayri-Alawi Sect1," *Der Islam*, vol. 82, no. 2 (2 December 2005), pp. 349-363.

(460) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 503-505.

يجيب ابن تيمية:

"هؤلاء القوم المسمون بالنصيرية، هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية، أكفر من اليهود والنصارى؛ بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم؛ فإن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع، وموالاة أهل البيت، وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله، ولا برسوله ولا بكتابه، ولا بأمر ولا نهي، ولا ثواب ولا عقاب، ولا جنة ولا نار ولا بأحد من المرسلين قبل محمد صلى الله عليه وسلم ولا بملة من الملل السالفة، بل يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند علماء المسلمين يتأولونه على أمور يفترونها؛ يدعون أنها علم الباطن؛ من جنس ما ذكِر من السائل، ومن غير هذا الجنس".

ثم ذكر ابن تيمية نماذج من تأويلاتهم الباطنية.

يلاحظ هنا أن ابن تيمية ذكر النصيرية ولم يكتف بهم، بل أدخل معهم في الحكم بقية أصناف الباطنية، فيشمل هذا الإسماعيلية والدروز والحلولية والاتحادية وغيرهم، فهم جميعًا عنده من أصناف القرامطة الباطنية؛ أي إن هذا الحكم يشملهم جميعًا. وجعل ضررهم على الأمة أشدّ من ضرر الكفار المحاربين، أي إن قتالهم أولى من قتال التتار والإفرنج.

ينتقل ابن تيمية بعد هذا ليستحضر مسائل تاريخية، فيشير إلى أن الصليبيين إنما احتلّوا الساحل الشامي من "جهتهم" (أي الفاطميين، وهم قبل النصيرية المسؤول عنهم بثلاثمئة سنة)، ويشير إلى أنهم هم الذين أشاروا على التتار بقتل الخليفة (يعني نصير الدين الطوسي وابن العلقمي[461]). هنا يمزج ابن تيمية بين النصيرية والملوك الفاطميين، من حيث إن أصول عقائدهم واحدة. مع أن دخول الإفرنج كان قبل ما يزيد على قرنين من الزمان من هذه الفتوى.

(461) لئن كان العلقمي متهمًا بالتواطؤ مع التتار، فإن ابن كثير يشكّك في أن يكون الطوسي فعل ذلك، فيقول: "ومن الناس من يزعم أنه أشار على هولاكو بأن يقتل الخليفة، فالله أعلم، وعندي أن هذا لا يصدر من فاضل ولا عاقل. وقد ذكره بعض البغاددة، فأثنى عليه وقال: كان عاقلًا فاضلًا، كريم الأخلاق". ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 514. وعلى جميع الأحوال، هل يصحّ اتهام طائفة، مهما كانت آثمة ومنحرفة، بأفعال غيرها؟ أي لو أن بعض السلفيين مثلًا قتلوا الأبرياء في مكان، هل يجوز تعميم هذا على جميع السلفيين؟

ثم يستمرّ ابن تيمية في خلط النصيرية بغيرهم وعدّ كل تلك الأصناف صنفًا واحدًا فيقول: "ولهم ألقاب معروفة عند المسلمين؛ تارةً يسمون الملاحدة، وتارةً يسمون القرامطة، وتارةً يسمون الباطنية، وتارةً يسمون الإسماعيلية، وتارةً يسمون النصيرية، وتارةً يسمون الخرمية، وتارة يسمون المحمّرة، وهذه الأسماء منها ما يعمهم، ومنها ما يخص بعض أصنافهم"[462].

هكذا يعمّم ابن تيمية الإجابة ليشمل حكمه كل تلك الأصناف الأخرى، لا النصيرية فحسب.

ثم يبين مزيدًا من عقائدهم، ويقرر أن "حقيقة أمرهم أنهم لا يؤمنون بنبي من الأنبياء والمرسلين؛ لا بنوح، ولا إبراهيم، ولا موسى، ولا عيسى ولا محمد [...]، ولا بشيء من كتب الله المنزلة، لا التوراة، ولا الإنجيل، ولا القرآن. ولا يقرون بأن للعالم خالقًا خلقه ولا بأن له دينًا أمر به، ولا أن له دارًا يجزي الناس فيها على أعمالهم على هذه الدار. وهم تارةً يبنون قولهم على مذاهب الفلاسفة الطبيعيين أو الإلهيين، وتارةً يبنونه على قول المجوس الذين يعبدون النور، ويضمون إلى ذلك الرفض".

ثم بدأ يجيب عن الأسئلة الواردة في الاستفتاء، فـ"لا تجوز مناكحتهم، ولا يجوز أن ينكح الرجل مولاته منهم، ولا يتزوج منهم امرأةً، ولا تباح ذبائحهم"، و"لا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين، ولا يصلى على من مات منهم؛ فإن الله سبحانه وتعالى نهى نبيه، صلى الله عليه وسلم، عن الصلاة على المنافقين"، وبيّن ابن تيمية أن الاستعانة بهم في الجيش للدفاع عن الأوطان من كبائر الذنوب؛ إذ ائتمانهم على ذلك كائتمان الذئب على الغنم؛ "فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة [...] وهم أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين، وعلى إفساد الجند على ولي الأمر، وإخراجهم عن طاعته". ليستنتج أنه "يجب" على وليّ الأمر قطع الاستعانة بهم لضررهم، واستبدال مأموني الجانب بهم، ولا يجوز استخدامهم في أي شيء من الأعمال، لأن العقد معهم فاسد، وهم مباحو الدماء والأموال (وهو ما يشير إلى أن السلطان كان يعتمد على بعضهم).

(462) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 507.

ويستمر ابن تيمية: "وإذا أظهروا التوبة ففي قبولها منهم نزاع بين العلماء [...] لكن هؤلاء إذا أخِذوا فإنهم يظهرون التوبة؛ لأن أصل مذهبهم التقيّة وكتمان أمرهم [...] فالطريق في ذلك أن يحتاط في أمرهم، فلا يتركون مجتمعين، ولا يمكنون من حمل السلاح، ولا أن يكونوا من المقاتلة، ويلزمون شرائع الإسلام: من الصلوات الخمس، وقراءة القرآن. ويترك بينهم من يعلمهم دين الإسلام، ويحال بينهم وبين معلمهم"[463]؛ أي يحال بينهم وبين المعلم الفاطمي.

أي إنهم موطن شك وتهمة وريب أبدًا، حتى لو أظهروا التوبة، فالواجب معهم، إن أظهروا التوبة، الاحتياط في التعامل معهم، فيُمنعون من التجمّع (أي بالترحيل والتغيير الديموغرافي)، ولا يمكَّنون من حمل السلاح، مع إلزامهم بشرائع الإسلام.

ثم يعدّ قتالهم من جنس قتال المرتدّين، ويقيس التعامل معهم على تعامل الخليفة أبي بكر الصديق مع المرتدّين، ليقول: "ولا ريب أن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات، وهو أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب؛ فإن جهاد هؤلاء من جنس جهاد المرتدين، والصديق وسائر الصحابة بدؤوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب".

ويرى ابن تيمية أن "ضرر هؤلاء على المسلمين أعظم من ضرر أولئك؛ بل ضرر هؤلاء من جنس ضرر من يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، وضررهم في الدين على كثير من الناس أشد من ضرر المحاربين من المشركين وأهل الكتاب".

ولتلك الاعتبارات، وكثير منها تاريخي - سياسي، يقرر ابن تيمية أنه يجب على المسلمين نشر أخبارهم، والتحذير منهم، وأنه لا يجوز لأي مسلم محاولة إبقائهم في الجيش واستخدامهم، ولا يجوز لأي أحد أن يسكت عنهم. ويشير إلى عظيم الثواب لمن عاون في "كفّ شرّهم" و"هدايتهم"، لأن المقصود الأول، بحسب تعبيره، هو هدايتهم[464].

تلك أبرز مقاطع الفتوى، أوردتها على طولها، بتعبير ابن تيمية وألفاظه.

---

(463) المرجع نفسه، ص 510.

(464) لكن الفتوى كلها من أولها كانت مسلطة على قمعهم وتوزيعهم الديموغرافي، والشك في توبتهم، أي إنه حتى لو تابوا "واهتدوا" فسيبقون محل شك وحيطة كما سبق، مع هذه الإجراءات الإضافية في حربهم الاقتصادية.

من الضروري أن أبيّن سبب هذه الفتوى وتاريخها، أما سبب هذه الفتوى فتعاون أهالي جبل كسروان (وقد كانوا خليطًا من الاثني عشرية والنصيرية والدرزية)[465] مع الجيش التتري الذي غزا دمشق سنة 699هـ، وكانوا عمليًا تحت إدارة دولة المماليك، فاعترضوا الجيش المملوكي المهزوم العائد من معركة "وادي الخزندار"، فأوسعوا الجيش نهبًا وتقتيلًا، وورد من جرائمهم أنهم كانوا يخطفون أبناء أهل السنّة ونساءهم ورجالهم يبيعونهم للفرنجة، إضافة إلى خروجهم على الدولة[466]. وإعلانهم العصيان والتمرّد.

لم تكن حملة كسروان، سنة 705هـ، هي المحاولة الأولى لإعادة هؤلاء "العصاة" الخارجين على طاعة الدولة والسلطان. فقد سبقتها حملتان؛ الأولى سنة 691هـ بقيادة القائد المملوكي كتبغا بسبب "ممالأتهم للإفرنج"[467]، والحملة

(465) وصف المؤرخ أبو الفداء أهالي جبل كسروان بأنهم "نصيرية وظنينون". أبو الفداء إسماعيل بن علي، **المختصر في أخبار البشر**، ج 4 (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، [د. ت.])، ص 52، ولفظ "ظنينون" جمع "ظنين" أي "متّهم"؛ وكذلك وصفهم ابن الوردي، في: ابن الوردي، ج 2، ص 246؛ أما الذهبي (تلميذ ابن تيمية) فوصفهم بأنهم "غايتهم أن يكونوا رافضة، وإلا فبعض الناس يقول: هم زنادقة منحلّون من الدين"، وهذا شكٌّ من الذهبي في مذهبهم. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 15، ص 702؛ أما ابن عبد الهادي (تلميذ ابن تيمية) فوصفهم بأنهم "حزب الضلال من الروافض والنصيرية وأصحاب العقائد الفاسدة". ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 150.

(466) يذكر ابن كثير أن حملةً على كسروان على يد القائد المملوكي بيدرا سنة 691هـ (أي في عهد السلطان الأشرف خليل أخي السلطان الناصر محمد بن قلاوون)، بسبب "ممالأتهم للإفرنج". ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 646؛ ويذكر ابن كثير كذلك أن الحملة الثانية سنة 699هـ كانت "بسبب فساد دينهم وعقائدهم، وكفرهم وضلالهم، وما كانوا عاملوا به العساكر لما كسرهم التتر وهربوا، حين اجتازوا ببلادهم وثبوا عليهم ونهبوهم، وأخذوا أسلحتهم وخيولهم، وقتلوا كثيرًا منهم" (ص 730)؛ أما ابن عبد الهادي فيقول إنهم: "بغوا وَخَرجُوا على الإِمَام وأخافوا السبل وعارضوا المارين بهم من الْجَيْش بِكُل سوء"، ووصفهم بـ "البغي والخروج على الإمام، والعصيان". ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 148–149؛ وقال الصفدي حاكيًا عن جمال الدين الأفرم والي دمشق ونائبها: "ولما كانت كسرة المسلمين، وجرى من أهل كسروان ما جرى على العساكر أثر ذلك في قلبه، ولما عاد واستقرت الأمور توجه إليهم بنفسه، ونازلهم ولم يحصل على طائل، ووصلت الأراجيف بأحاديث التتار، فعاد عنهم، ولما قضى الله تعالى بالنصر في واقعة شقحب جعل كسروان دأبه، وكتب إلى نائب طرابلس ونائب صفد، وجمعوا الرجال وأحاطوا بالجبل من كل ناحية، فأظهره الله عليهم وظفره الله بهم". الصفدي، **أعيان العصر**، ج 1، ص 564؛ وقال كذلك عن هزيمة الكسروانيين: "وفي سنة خمس وسبعمئة، نازل الأفرم بعساكر دمشق جبل الجُرد، وكسر الكسروانيين؛ لأنهم كانوا روافض، وكانوا قد آذوا المسلمين وقتلوا المنهزمين من العساكر المصرية في نوبة غازان الأولى الكائنة في سنة تسع وتسعين وست مئة" (ج 5، ص 90).

(467) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 17، ص 646.

الثانية سنة 699هـ، على يد نائب دمشق الأفرم، فألزمهم الطاعة، وأخذ منهم الضريبة، وقد شارك ابن تيمية فيها، وكانت مشاركته في الغالب للاستتابة والتفاوض[468]، فاستسلم أهل كسروان بالتي هي أحسن، ولم يقاوموا، واستتابهم ابن تيمية (بتنسيق مع سلطان الوقت، وقد أشرنا سابقًا إلى أنه كان معه في هذه المهمة السياسية الشريف زين الدين بن عدنان - وكان "رافضيًا" - لإعادتهم إلى طاعة السلطان). ويغلب على الظنّ أن كتاب ابن تيمية الذي سقط من يد الزمان فلم يصلنا بعنوان **الرد على الكسروانيين الرافضة**، كُتِب في تلك السنّة أو على الأقل قبل الحملة الثالثة التي كانت سنة 705هـ، أي ربّما كان تأليف تلك الرسالة في سنة 704هـ، وذلك من باب "إقامة الحجّة" على هؤلاء الخارجين العصاة، تمامًا كما فعل ابن عباس مع الخوارج قبل وقعة النهروان، ولأن هذا هو المعمول به، أي إقامة الحجة قبل القتال.

كانت الحملة الثالثة، إذًا، في سنة 705هـ، بسبب ما فعله هؤلاء ضد الدولة وضد الجيش المهزوم بعد غزوة التتار[469]، لكن تأتي فتوى ابن تيمية لتضيف العقائد الدينية المنحرفة، لإضفاء مزيد من المشروعية في قتالهم. وليس هذا بمستغرَب في ذلك الزمان، لا في خطاب ابن تيمية، ولا في خطاب التتار الذين هاجموا المماليك بفتاوى علمائهم، ولا حتى في خطاب أهالي كسروان الذين كانوا يكفّرون مخالفيهم. هذا هو الواقع ذلك الزمان، وهكذا كان يجري التفكير في هذه المسائل، ممزوجًا بالمواقف السياسية.

---

(468) قال ابن كثير في أحداث سنة 699هـ: "وفي يوم السبت العشرين من شوال ركب نائب السلطنة جمال الدين آقوش الأفرم في جيش دمشق إلى جبال الجرد وكسروان، وخرج الشيخ تقي الدين ابن تيمية ومعه خلق كثير من المطوعة والحوارنة لقتال أهل تلك الناحية، بسبب فساد دينهم وعقائدهم، وكفرهم وضلالهم، وما كانوا عاملوا به العساكر لما كسرهم التتر وهربوا، حين اجتازوا ببلادهم وثبوا عليهم ونهبوهم، وأخذوا أسلحتهم وخيولهم، وقتلوا كثيرًا منهم، فلما وصلوا إلى بلادهم جاء رؤساؤهم إلى الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فاستتابهم، وبين لكثير منهم الصواب، وحصل بذلك خير كثير، وانتصار كبير على أولئك المفسدين، والتزموا بردّ ما كانوا أخذوه من أموال الجيش، وقرر عليهم أموالًا كثيرةً يحملونها إلى بيت المال، وأقطعت أراضيهم وضياعهم، ولم يكونوا قبل ذلك يدخلون في طاعة الجند ولا يلتزمون أحكام الملة، ولا يدينون دين الحق، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله. وعاد نائب السلطنة يوم الأحد ثالث عشر ذي القعدة" (أي إن الحملة الثانية استمرّت 23 يومًا). المرجع نفسه، ص 730.

(469) يلاحظ هنري لاوست أن النصيرية كانت "تمثل في الشام عنصرًا مشكوكًا فيه" بسبب تعاونها مع العنصر الأجنبي. هنري لاوست، **نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق مصطفى حلمي، ج 1 (القاهرة: دار الاقتصاد، 1997)، ص 160.

ومع هذا، فقد صعد ابن تيمية إلى الجبل ليحاورهم ويستتيبهم، قبل الغزوة، في ذي الحجة، أواخر سنة 704هـ، كما يذكر ابن عبد الهادي[470]. وفي تلك الحملة جرت مناظرة، غالبًا من أجل إقامة الحجّة، بين ابن تيمية وبعض كبار الكسروانيين، وكانت المناظرة في "عصمة علي بن أبي طالب"، نقل ابن عبد الهادي (تلميذ ابن تيمية) طرفًا منها[471].

ولنا هنا وقفات مع هذا الحدث، قبل الانتقال إلى الفتويين الأخريين في شأن النصيرية:

• يبدو من فتوى ابن تيمية في النصيرية أنه لم يكن على دراية قويّة بطبيعة عقائد سكّان أهل الجبل، فعدّهم كلَّهم نصيرية من جنس القرامطة والباطنية وغيرهم. لكنّه بعد أن صعد إلى الجبل لاستتابتهم، ثم بعد أن شارك في غزوهم، وجادل بعض كبارهم، لم يجادلهم في الحلول ولا في الاتحاد ولا في وجوب إقامة الصلوات، بل في عقيدة شيعية يتفق فيها الاثنا عشرية مع الزيدية مع غيرهم؛ هي عصمة علي بن أبي طالب! وهي مسألة فرعية جدًا مقارنةً بتلك التهاويل! أي إن كبار أهل الجبل وكثرتهم الكاثرة ليسوا - كما يبدو - نصيرية، وإن كان فيهم، بالطبع، نصيرية ودروز. ومما يؤكد هذا أن ابن تيمية أرسل رسالة إلى السلطان يبشره فيها بالفتح المبين، وتناول في رسالته تلك عقائد أهل الجبل، فلم يذكر إلا عقائد الاثني عشرية، ثم أشار إلى أن فيهم خلقًا على عقائد النصيرية[472].

---

(470) يقول ابن عبد الهادي: "فقام الشيخ [يعني ابن تيمية] في ذلك أتم قيام، وكتب إلى أطراف الشام في الحث على قتال المذكورين وأنها غَزاة في سبيل الله. ثم تجهز هو بمن معه لغزوهم بالجبل، صحبة ولي الأمر نائب المملكة المعظمة أعز الله نصره والجيوش الشآمية المنصورة، وما زال مع ولي الأمر في حصارهم وقتالهم حتى فتح الله الجبل وأجلى أهله"، إلى أن قال: "وكان توجه الشيخ تقي الدين رضي الله عنه إلى الكسروانيين في مستهل ذي الحجة من سنة أربع وسبعمئة"، ينظر: ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 148-150.

(471) المرجع نفسه، ص 149-150.

(472) قال ابن عبد الهادي: "ثم إن الشيخ رحمه الله بعد وقعة جبل كسروان، أرسل رسالة إلى السلطان الملك الناصر يذكر فيها ما أنعم الله على السلطان وعلى أهل الإسلام بسبب فتوح الجبل المذكور"، ونقل الرسالة كاملة، ومنها: "من الداعي أحمد بن تيمية إلى سلطان المسلمين ومن أيد الله في دولته الدين وأعز بها عباده المؤمنين، وقمع فيها الكفار والمنافقين والخوارج المارقين، نصره الله ونصر به الإسلام وأصلح له وبه أمور الخاص والعام، وأحيا به معالم الإيمان، وأقام به شرائع القرآن، وأذل به أهل الكفر والفسوق والعصيان"، ثم أخذ يثني على السلطان وأنه في عصره تجدد الإسلام وصار كعهد الخلفاء الراشدين (وهذه =

• كانت الحملة الحربية المشار إليها على الكسروانيين بأمر من وليّ الأمر، وليست بأمر من ابن تيمية، بل كان ابن تيمية في هذا مستشارًا ومفتيًا لا أكثر؛ أي إن فتواه في النصيرية كانت في الأساس للسلطان الذي بيده وحده الأمر بالقتال والغزو، لا بيد ابن تيمية ولا غيره من الرعية. يؤكد هذا ما قاله ابن تيمية بعد الغزوة بخمس سنين في

= من المبالغات ولا شك، ولكنه نشوة الانتصار)، وأشار إلى أن السلطان قاوم صنفين من الناس: 1. أهل الفجور والطغيان وذوو البغي والعدوان من التتار وأشباههم، و2. "أهل البدع المارقون، وذوو الضلال المنافقون الخارجون عن السنّة والجماعة، المفارقون للشرعة والطاعة، مثل هؤلاء الذين غُزُوا بأمر السلطان من أهل الجبل والجرد والكسروان؛ فإن ما من الله به من الفتح والنصر على هؤلاء الطغام هو من عزائم الأمور التي أنعم الله بها على السلطان وأهل الإسلام [...] وذلك أن هؤلاء وجنسهم من أكابر المفسدين في أمر الدنيا والدين"، وواضح هنا أن التحرك لغزو هؤلاء لم يكن بأمر ابن تيمية بل بأمر السلطان نفسه، ثم يبدأ ابن تيمية بتعداد عقائد هؤلاء القوم، فيقول: "فإن اعتقادهم أن أبا بكر وعمر وعثمان وأهل بدر وبيعة الرضوان وجمهور المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان، وأئمة الإسلام وعلماءهم أهل المذاهب الأربعة وغيرهم، ومشايخ الإسلام وعبادهم وملوك المسلمين وأجنادهم وعوام المسلمين وأفرادهم، كل هؤلاء عندهم كفار مرتدون أكفر من اليهود والنصارى؛ لأنهم مرتدون عندهم، والمرتد شر من الكافر الأصلي، ولهذا السبب يقدمون الفرنج والتتار على أهل القرآن، ولهذا لمّا قدم التتار إلى البلاد وفعلوا بعسكر المسلمين ما لا يحصى من الفساد، وأرسلوا إلى أهل قبرص فملكوا بعض الساحل وحملوا راية الصليب، وحملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لا يحصى عدده إلا الله، وأقام سوقهم بالساحل عشرين يومًا يبيعون فيه المسلمين والخيل والسلاح على أهل قبرص، وفرحوا بمجيء التتار هم وسائر أهل هذا المذهب الملعون مثل أهل جزين وما حواليها وجبل عامل ونواحيه. ولما خرجت العساكر الإسلامية من الديار المصرية ظهر فيهم من الخزي والنكال ما عرفه الناس منهم، ولما نصر الله الإسلام النصرة العظمى عند قدوم السلطان كان بينهم شبيه بالعزاء، كل هذا وأعظم منه عند هذه الطائفة التي كانت من أعظم الأسباب في خروج جنكسخان إلى بلاد الإسلام، وفي استيلاء هولاكو على بغداد، وفي قدومه إلى حلب، وفي نهب الصالحية وفي غير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله؛ لأن عندهم أن كل من لم يوافقهم على ضلالهم فهو كافر مرتد". يُلاحَظُ هنا أن ابن تيمية يكرر بالضبط التهم ذاتها التي أطلقها على النصيرية في فتواه الطويلة ضدهم. لكن المفاجأة هنا أن وصف عقائد الكسروانيين قد تغيّر، إذ أخذ ابن تيمية يصف عقائد الاثني عشرية لا عقائد النصيرية ولا عقائد الإسماعيلية، فأخذ يقول إن من عقائدهم أن "من استحل الفقاع فهو كافر، ومن مسح على الخفين فهو عندهم كافر، ومن حرم المتعة فهو عندهم كافر، ومن أحب أبا بكر أو عمر أو عثمان أو ترضى عنهم أو عن جماهير الصحابة فهو عندهم كافر، ومن لم يؤمن بمنتظرهم فهو عندهم كافر، وهذا المنتظر صبي عمره سنتان أو ثلاث أو خمس، يزعمون أنه دخل السرداب بسامراء من أكثر من أربعمئة سنة، وهو يعلم كل شيء، وهو حجة الله على أهل الأرض؛ فمن لم يؤمن به فهو عندهم كافر وهو شيء لا حقيقة له ولم يكن هذا في الوجود قط". تلك كلها عقائد الاثني عشرية، ومع هذا فابن تيمية ذكر أن "في هؤلاء خلق كثير لا يقرون بصلاة ولا صيام ولا حج ولا عمرة ولا يحرمون الميتة والدم ولحم الخنزير ولا يؤمنون بالجنة والنار من جنس الإسماعيلية والنصيرية والحاكمية والباطنية وهم كفار أكفر من اليهود والنصارى بإجماع المسلمين". ينظر الرسالة كاملة في: ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 151-160. وقد تقدّم ابن تيمية باقتراح على السلطان أن يوزعهم في قرى أهل السنّة، ويقيم فيهم من يعلمهم، ويلزمهم بشرائع الإسلام.

كتابه **منهاج السنة النبوية**، إذ قال: "أهل السنّة نقاوة المسلمين، فهم خير الناس للناس. وقد عُلِم أنه كان بساحل الشام جبلٌ كبيرٌ، فيه ألوف من الرافضة يسفكون دماء الناس، ويأخذون أموالهم، وقتلوا خلقًا عظيمًا وأخذوا أموالهم، ولما انكسر المسلمون سنة غازان، أخذوا الخيل والسلاح والأسرى وباعوهم للكفار النصارى بقبرص، وأخذوا من مر بهم من الجند، وكانوا أضر على المسلمين من جميع الأعداء، وحمل بعض أمرائهم راية النصارى، وقالوا له: أيما خير: المسلمون أو النصارى؟ فقال: بل النصارى. فقالوا له: مع من تحشر يوم القيامة؟ فقال: مع النصارى. وسلموا إليهم بعض بلاد المسلمين. ومع هذا فلما استشار بعض ولاة الأمر في غزوهم، وكتبت جوابًا مبسوطًا في غزوهم، وذهبنا إلى ناحيتهم وحضر عندي جماعة منهم، وجرت بيني وبينهم مناظرات ومفاوضات يطول وصفها، فلما فتح المسلمون بلدهم، وتمكن المسلمون منهم، نهيتهم عن قتلهم وعن سبيهم، وأنزلناهم في بلاد المسلمين متفرقين لئلا يجتمعوا. فما أذكره في هذا الكتاب من ذم الرافضة وبيان كذبهم وجهلهم قليل من كثير مما أعرفه منهم، ولهم شر كثير لا أعرف تفصيله"[473]. فابن تيمية هنا، ينص بوضوح، على أنه "خالف" فتواه فيهم، وأنه "نهى عن سبيهم وقتلهم"، أي أهل جبل كسروان، أو "الجبليّة" كما كانوا يُسَمَّون، وهم - كما مرّ وتكرّر - خليط مما يدخل في جنس "الرافضة"، من الاثني عشرية والنصيرية وغيرهم. هذا، وكانت فتواه ترى أن حكمهم هو القتل والسبي! ولكن الفتوى شيء، والواقع المُعايَن شيء آخر[474].

• أن ابن تيمية لم يلتزم تمام الالتزام فتواه "النظرية" فيهم؛ إذ أفتى بأن دماءهم وأموالهم مباحة، وأن السبي فيه خلاف ونزاع بين العلماء. لكنه، على الرغم مما ذكره في الفتوى، نهى عن قتلهم وسبيهم، حين عاينهم، وشهد أحوالهم، وأمر بتوزيعهم الديموغرافي وتعليمهم. وفي هذا دليل مهم على أن "التنظير" يجوز أن يختلف عن

---

(473) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 5، ص 158-160؛ ولمزيد بيان حول حملات كسروان، ينظر: محمد جمال باروت، **حملات كسروان: في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017). وقد اجتهد مؤلفه اجتهادًا فريدًا في رصد الأحوال السياسية والدينية والاجتماعية المحيطة بحملات كسروان.

(474) كنتُ طفلًا في الصف السادس الابتدائي حين سمعتُ أول مرة بالنصيرية. تحدث عنهم أستاذي في المسجد، مسجد الإحسان في حي مشرفة في مدينة جدة، وكان يتكلم عن أحداث حماة في سورية في الثمانينيات على يد حافظ الأسد، وفي هذا السياق ذكر فتوى ابن تيمية في النصيرية، وأنهم أكفر من اليهود والنصارى ...إلخ.

"التطبيق" لاعتبارات واقعية، وأن الفتاوى إنما تنزل على واقعاتها، وأن ابن تيمية نفسه لم يلتزم بحرفية فتاواه، في زمنه هو فضلًا عن زمننا[475].

الفتوى الثانية

أما الفتوى الثانية فكانت جوابًا عن سؤال عن النصيرية والدروز معًا. ومع الأسف لم أستطع أن أحدد تاريخها. لكن يبدو أنها كانت قريبة العهد بالفتوى السابقة، وليس فيها ما هو أزيد من الفتوى الأولى، بل كانت مختصرة.

وصورة السؤال كانت باختصار: "وسئل عن النصيرية والدرزية ما حكمهم؟"، فأجاب بمثل ما أجاب به في الفتوى الأولى، أنهم كفار، وأنه لا يحل أكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا يجوز أخذ الجزية منهم لأنهم مرتدّون عن الإسلام، وأنهم ينكرون الشرائع، ثم أضاف حكمه على الدرزية وهو ليس بعيدًا عن حكمه على النصيرية[476].

الفتوى الثالثة

أما الفتوى الثالثة فنستطيع توقع تاريخها، والأغلب أنها كانت سنة 717هـ، بعد ثورة للنصيرية في منطقة في لبنان يقال لها جَبَلة، بقيادة رجل ادّعى أنه "المهدي المنتظر"، وقد أرخ ذلك ابن كثير في أحداث سنة 717هـ[477].

---

(475) وهكذا يكون ابن تيمية نفسه هو أوّل من يخالف فتواه، في واقعة في زمنه هو أفتى فيها، فكيف في زمن مختلف وعلل وسياقات مختلفة؟ لكنّ كثيرًا من أتباعه لا يلتفتون إلى هذا!

(476) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 513.

(477) قال ابن كثير: "وفي هذه السنة خرجت النصيرية عن الطاعة، فأقاموا من بينهم رجلًا سموه محمد بن الحسن المهدي القائم بأمر الله، وتارةً يدعي أنه علي بن أبي طالب فاطر السموات والأرض، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا، وتارةً يدعي أنه محمد بن عبد الله صاحب البلاد، وصرح بكفر المسلمين، وأن النصيرية على الحق، واحتوى هذا الرجل على عقول كثير من كبار النصيرية الضلال، وعين لكل إنسان منهم تقدمة ألف، وبلادًا كثيرةً، ونيابة قلعة، وحملوا على مدينة جَبَلَة، فدخلوها، وقتلوا خلقًا من أهلها، وخرجوا منها يقولون: لا إله إلا علي، ولا حجاب إلا محمد، ولا باب إلا سلمان، وسبوا الشيخين، وصاح أهل البلد: وإسلاماه، واسلطاناه، وأميراه، فلم يكن لهم يومئذ ناصر ولا منجد، وجعلوا يبكون ويتضرعون إلى الله عز وجل، فجمع هذا الضال تلك الأموال فقسمها على أصحابه وأتباعه، قبحهم الله أجمعين، وقال لهم: لم يبق للمسلمين ذكر ولا دولة، ولو لم يبق معي سوى عشرة نفر لملكنا البلاد كلها.
ونادى في تلك البلاد: إن المقاسمة بالعشر لا غير ليرغب الفلاحين فيه، وأمر أصحابه بخراب المساجد، واتخاذها خمّارات، وكانوا يقولون لمن أسروه من المسلمين: قل: لا إله إلا علي، واسجد لإلهك المهدي الذي يحيي ويميت حتى يحقن دمك، ويكتب لك فرمان. وتجهزوا، وعملوا أمرًا عظيمًا جدًا، فجردت إليهم =

يرى جمال باروت أن هذه الثورة كانت لأسباب اقتصادية، وأنها ردٌّ على تشريع فيه حيف بالفلّاحين، مستدلًا بنصوص تاريخية، وبمنهج تحليل الخطاب[478]. وهو سبب معقول.

في ظل هذه الظروف، سئل ابن تيمية مرة ثالثة عن النصيرية، وصيغ السؤال على هذا النحو: "مسألة في طائفة من رعية البلاد كانوا يرون مذهب النصيرية، ثم أجمعوا على رجل واختلفت أقوالهم فيه، فمنهم من يزعم أنه إله، ومنهم من يزعم أنه نبي مرسل، ومنهم من ادعى أنه محمد بن الحسن، يعنون المهدي، وأمروا من وجده بالسجود له، وأعلنوا بالكفر بذلك، وسب الصحابة، وأظهروا الخروج عن الطاعة، وعزموا على المحاربة، فهل يجب قتالهم وقتل مقاتلتهم، وهل تباح ذراريهم وأموالهم أم لا؟".

فأجاب ابن تيمية: "هؤلاء يجب قتالهم ما داموا ممتنعين حتى يلتزموا شرائع الإسلام، فإن النصيرية من أعظم الناس كفرًا بدون اتباعهم لمثل هذا الدجال، فكيف إذا اتبعوا مثل هذا الدجال؟ وهم مرتدون من أسوأ الناس ردةً، تُقتَل مقاتلتُهم وتُغنَم أموالهم". وذكر أن سبي الذرية فيه نزاع، لكن أكثر العلماء على أنه يُسبى الصغار من أولاد المرتدين، وكذا الحال في النساء المرتدّات. ثم ذكر الكلام ذاته في عقائدهم وأنهم لا يصلون ولا يحجون ولا يزكّون، ويؤلهون علي بن أبي طالب. وحتى لو أنهم لم يظهروا الرفض ولم يتبعوا هذا المهدي الدجال، فقتالهم واجب أيضًا، لكنه رأى أنها تُغنَم أموالهم التي يستعينون بها القتال بخلاف أموالهم التي لا يستعينون بها، ولكن لا تسبى ذراريهم (على الرغم من أنه قول أكثر العلماء). وترك للسلطان الخيار "فإن رأى ولي الأمر أن يستبيح ما في عسكرهم من المال كان هذا سائغًا. هذا ما داموا ممتنعين. فإن قدر عليهم فإنه يجب أن يفرق شملهم وتحسم مادة شرهم، وإلزامهم شرائع الإسلام، وقتل من أصر على الردة منهم، وأما قتل من أظهر الإسلام وأبطن كفرًا منه، وهو المنافق الذي تسميه الفقهاء الزنديق، فأكثر الفقهاء على أنه يقتل وإن تاب". وأما من دعا منهم إلى ضلال و"لا ينكفّ شره إلا بقتله، قتل أيضًا، وإن أظهر

= العساكر، فهزموهم، وقتلوا منهم خلقًا كثيرًا، وجمًا غفيرًا، وقتل المهدي الذي أضلهم، وهو يكون يوم القيامة مقدمهم وهاديهم إلى عذاب السعير". ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 18، ص 168-169.

(478) ينظر: باروت، ص 206-212.

التوبة، وإن لم يحكم بكفره كأئمة الرفض الذين يضلون الناس، كما قتل المسلمون غيلان القدري، والجعد بن درهم وأمثالهما من الدعاة. فهذا الدجال يقتل مطلقًا والله أعلم"[479].

نلاحظ هنا نوعَ تغيُّرٍ في هذا الفتوى الوجيزة، مقارنة بفتواه الأولى الطويلة، أي إن حكمه تغيّر بعد الخبرة والتجربة، فيما يبدو، وبعد اثنتي عشرة سنة من فتواه الأولى، فخصص إباحة الدماء بالمقاتلين ما داموا "ممتنعين" عن طاعة الدولة وقبول شرائع الإسلام، وخصص إباحة الأموال بما قاتلوا به واستعانوا، ولم يقطع في سبي النساء والذرية (ربما تأثر بعد مشاهدته إياهم في جبل كسروان بعد فتواه الأولى ومعرفته بأحوالهم عن قرب). وفي العموم، بقيت فتواه في الغالب نظريّةً، واعتمد توزيعهم في البلاد وتعليمهم، بدلًا من سبيهم وقتلهم.

2. موقف ابن تيمية العملي في التعامل مع المختلف البعيد

أ- الموازنة والعدل

لم يكن بنا حاجة إلى ذكر العدل، نظريًا، بوصفه مفردة من مفردات منهج ابن تيمية، بطبيعة الحال، ولأننا تطرقنا إلى هذ الأصل، في الفصل الثالث. لكنّ ما يهمنا هنا هو مدى التزامه بمنهجه في العدل مع المختلف البعيد.

من ناحية علمية منهجية، كان من أهم صفات ابن تيمية مراعاته الموازنة في نقد آراء الخصوم الذين يراهم خارج دائرة الإسلام، مصوّبًا ومخطّئًا، ومفاضلًا بين فريق وآخر، وبين فرد وآخر. ومما يميزه كذلك أنه لا يأبى الإقرار بما عند المختلف من الحق، عمومًا، إذا كان موافقًا لـ "السنّة" على الطريقة التي يفهمها بها.

وهناك عدة أمثلة على هذه النقطة؛ فمن الأمثلة على تصويبه للفلاسفة، أنه يخطّئ الفيلسوف ابن سينا في نظرية "إمكان الأجسام" (أي الاستدلال على وجود الصانع بكون الأجسام ممكنة لأنها مركَّبة)، في حين يصوّب الفلاسفة الذين يخالفونه في هذه المسألة، ومنهم الفيلسوف ابن رشد[480]. وهكذا يخطّئ فيلسوفًا، ويصوّب آخر،

---

(479) ينظر الفتوى كاملة، في: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 513-515.
(480) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 5، ص 292-293.

ولا يجعل الجميع في سلة واحدة. ومن يرجع إلى كتاب ابن تيمية **درء تعارض العقل والنقل** يجده يخصص صفحات كثيرة ينقل فيها عن ابن رشد، على سبيل التأييد، ردًا على متكلمين وفلاسفة آخرين، فهو يوافق ابن رشد في القول بـ"الجهة"[481] (أي إن الله في جهة الفوق، وليس كما يقول المتكلمون إنه لا داخل العالم ولا خارجه)، وأنه في السماء[482] - مع أنه ينتقده أنه يوافق الفلاسفة في الفكر الباطني - ويوافقه في القول بجواز رؤية الله يوم القيامة خلافًا للمعتزلة[483]، ويرى أن قول ابن رشد وغيره من الفلاسفة موافق لقول أهل الإثبات أهل السنّة[484]. كما يوافق الفيلسوف أبا البركات البغدادي لموافقته "أهل السنّة" في أن الله يفعل بمشيئته وقدرته[485]. وكل هذه الأمثلة يفيد أن ابن تيمية يعترف بالحق الذي عند خصومه ولا يلغيه، أعني الحق كما يفهمه، أي إنه كما يؤكد مواطن الخلاف، يؤكد كذلك مواطن الاتفاق.

أما إنصافه للفلاسفة مثلًا، فإنه على الرغم من حربه الشعواء عليهم، على الوجه الذي تطرقنا إليه، خطّأ من ينتقدهم في الصواب الذي قالوا به، فنراه ينتقد من لم ينصف الفلاسفة فيما أصابوا فيه، لعدم علمه بأن ما قاله الفلاسفة في مسائل معينة هو الصواب[486].

بل يصف بعض ما ذكره الفلاسفة بأنه "جيّد". فمن ذلك مثلًا، أنه يصف كلام الفلاسفة في الطبيعيات بأن "غالبه جيد"، ويثني عليهم بأن لهم عقولًا يعرفون بها ذلك، ويقرر أنهم "يقصدون الحق، لا يظهر عليهم العناد"، إلا أنه يصفهم بالجهل في العلم الإلهي جدًا، وليس عندهم فيه إلا "قليلٌ كثير الخطأ"[487]. وقد تطرقنا إلى أن الجهل من موانع تكفير الأعيان في منهجه. بل نراه يصف بعض كلام ابن سينا بالجودة[488]. بل يثني على كلام ابن سينا في رسالته "مقام العارفين"، بأن أكثر ما ذكره

---

(481) المرجع نفسه، ج 6، ص 211-213.
(482) المرجع نفسه، ص 242.
(483) المرجع نفسه، ص 226.
(484) المرجع نفسه، ص 267.
(485) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 532.
(486) المرجع نفسه، ص 140-141.
(487) المرجع نفسه، ص 143؛ ابن تيمية، **الصفدية**، ج 2، ص 293؛ ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 2، ص 464.
(488) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 417-418.

فيها جيد، لكن الاقتصار عليه لا يفيد نجاة النفوس من عذاب الله، ولا يحقق لها السعادة[489].

ويصنّف ابن تيمية الفلاسفة قربًا وبعدًا من الصواب بناء على قربهم وبعدهم من الإسلام، أو من مذهب أهل السنّة كما يفهمه هو. فيصف الفيلسوفين أبا البركات البغدادي وابن رشد، مثلًا، بأنهما "أقرب إلى الإسلام من ابن سينا"[490]. أما ابن سينا فهو أقرب إلى الإسلام والحقِّ من أبي يعقوب السجستاني والفارابي، مثلًا، على الرغم مما في كلام ابن سينا من الإلحاد (وليس المقصد بالإلحاد هنا هو إنكار الإله، بل الانحراف الشديد، هذا معنى الإلحاد الكلاسيكي في مصطلح ابن تيمية وغيره)[491]. ويستفاد من هذا كذلك أنه يقيم الموازنة في كلام الرجل الواحد، فإن قال الباطل، بحسب فهمه، نصّ على أنه باطل، وأما الجيّد في نظره، فيظهر الاعتراف بجودته، كابن عربي على سبيل المثال، فإن ابن تيمية أطال النفس في نقده وألف بعض الرسائل في ذلك، ولكنه مع هذا أبدى اعترافًا بأن لابن عربي كلامًا كثيرًا جيّدًا، ويصفه بأنه أقرب أصحابه الحلولية والاتحادية إلى الإسلام، بل يرى أنه مضطرب فيه غير ثابت عليه[492]. وكذلك حين يتكلم عن الحلّاج يقسم كلامه بين ما هو حق ويتفق معه فيه، وما هو باطل يخالفه فيه، وما هو غير مفهوم المعنى[493].

ولا يخرج الكتابيون (من اليهود والنصارى) عن هذه التطبيقات لمفهوم الموازنة، فابن تيمية، على العموم، يرى أن أهل الملل جميعًا من اليهود والنصارى والمسلمين أقرب إلى الحق من الفلاسفة، بل يقرر أن اليهود والنصارى، على الرغم من التحريف والتبديل، أقرب إلى الحق من الفلاسفة[494]. ويرى أن من رجّح بعض أقوال الفلاسفة على أقوال أهل الأديان السماوية، شرٌّ ممن رجح بعض أقوال أهل الكتاب على أقوال

---

(489) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 6، ص 59.

(490) ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، ص 140؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 16، ص 383.

(491) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 3، ص 275.

(492) قال ابن تيمية في حق ابن عربي: "فهو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيرًا ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره". ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 143.

(493) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ج 1، ص 119.

(494) ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، ص 134؛ ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 394.

أهل الإسلام[495]. ويقرر أن أقوال المسيحيين في التوحيد، على سبيل المثال، أفضل من أقوال الفلاسفة[496]، بل إن دين أهل الكتاب أصحّ وأقرب إلى العقل والصواب من دين الفلاسفة[497].

والمقصد من الأمثلة السابقة الإشارةُ إلى أن ابن تيمية لا يضع الجميع في سلة واحدة، وأن موقفه في تلك الأصناف كلها أشدّ تعقيدًا وتركيبًا، من مجرد إطلاق أحكام كليّة بسيطة مختزلة، وأنه اتخذ منهج الموازنة في تناوله أفكار تلك الأصناف من المختلف البعيد.

ب- الخطاب بين التغليظ والتليين

كما كان ابن تيمية يمزجه تغليظه بتليينه، مع غلبة التغليظ في شأن المختلف القريب، فكذا الحال مع المختلف البعيد. وقد عرضنا فتوى ابن تيمية في النصيرية في قتلهم، وأنه خالفها في التطبيق، وكلامه في حق الفلاسفة، ثم تصويبهم. في السياق ذاته نجده مثلًا يمدح الفيلسوف والمتطبب المعروف بابن النفيس ويصفه بأنه "المتطبب الفاضل"[498]. ويصف بعض من حاوره من الصوفية أصحاب وحدة الوجود والحلول والاتحاد بأنه "من فضلائهم"[499]. ولم يَسْع ابن تيمية في قتل من حاورهم منهم، خلافًا لتأصيلاته النظرية في ذلك، ولم ير أنه بمجرد جدالهم قد أقام الحجة عليهم، وانتهى الأمر، فاستحقوا القتل.

وكذلك في أهل الكتاب، ينتقد ابن تيمية مغالاة الفريقين (أي اليهود والنصارى) في تكفير بعضهم بعضًا، فينتقد النصارى، على سبيل المثال، بأنهم يشتدّون في تكفير اليهود بأكثر مما يستحقه اليهود[500]، وأن كل أمة من الفريقين تكفّر الأخرى وتذمّها بأكثر مما تستحق[501].

---

(495) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 9، ص 208.
(496) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج 3، ص 142.
(497) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 9، ص 207.
(498) المرجع نفسه، ج 1، ص 203.
(499) ابن تيمية، **النبوات**، ج 1، ص 398.
(500) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 1، ص 110.
(501) المرجع نفسه.

ويُسأَل ابن تيمية عن حكم لعن اليهود ولعن دينهم ولعن توراتهم، فيبين أن حكم من لَعَنَ التوراةَ التي هي التوراة الحق، وهو يعلم أنها كذلك؛ فهذا كافر يستتاب وإلا قتِل. وحتى لو تاب فلا تُقبَل توبته في أصحّ أقوال أهل العلم[502]. لكنه مع هذا يجيز لعن اليهود الذين حرّفوا التوراة، ولعن دينهم، ويصرح بأنهم "ملعونون هم ودينهم"[503]. وهذا، أي "لعن دين" المخالف، نوع من الشطط في التغليظ، بل هو مخالف للنهج القرآني: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108)، وهذه الآية أصلٌ في هذا الباب، وما المصلحة في لعن دين المخالف أصلًا؟ وإذا كان سبّ الآلهة والأصنام التي هي، على القطع، وبإجماع أهل الملل من اليهود والنصارى والمسلمين، من الباطل المحض، فكيف يجوز لعن "دين اليهود" أو "دين النصارى"؟ وما المتوقع حين يُلعن دين المخالف إلا أن يردّ على اللعن باللعن؟ مثل هذا ليس شرعًا، بل حالة تاريخية، وطبيعة نفسانية.

ولعل ابن تيمية ينطلق في "لعن دين" اليهود والنصارى، من تأصيلٍ له في "وجوب إهانة كل ما عظِّم بالباطل"، فيقول: "كل ما عظِّم بالباطل من مكان أو زمان أو حجر أو شجر يجب قصد إهانته؛ كما تهان الأوثان المعبودة وإن كانت لولا عبادتها كسائر الأحجار"[504].

وللمرء أن يتخيّل ماذا سيجري في كثير من البلاد الإسلامية التي فيها طوائف دينية مختلفة، لو أُخِذ بفتوى ابن تيمية هذه، وبرأيه هذا؛ إذ كان من شأن ذلك أن يؤدي إلى فتن "طائفية" لا تنتهي، فالكنائس وما فيها هي مما يُعظَّم بالباطل قطعًا! والحق أن هذا لم يقع من المسلمين ومن يعيشون بينهم طوال التاريخ إلا في وقائع نادرة محدودة، في ظروف وسياقات محدّدة. لذا أؤكد مرة بعد مرة، أنه يجب التفريق من جهة بين المنهج الكلي لأي عالم من علماء المسلمين، مع وضعه في

---

(502) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 35، ص 200؛ ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 515.

(503) المرجع نفسه.

(504) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 535؛ ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 483؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 25، ص 321. ومن البيّن أن مثل هذا ولا سيّما في المجتمعات التي فيها تعدد ديني، كدولة ماليزيا والهند وإندونيسيا وغيرها، كفيل باشتعال فتنة كبيرة بين أتباع الأديان قد تؤدي إلى حرب تسفك فيها الدماء، وتنتهك فيها الأعراض، وتتدمّر بها الدول، ولهذا كان من الواجب حق الوجوب مراعاة الظرف التاريخي للفتاوى وآراء العلماء، وهو مما يهدف إليه هذا الكتاب.

سياقه التاريخي وأوضاعه التاريخية والسياسية والاجتماعية، وأساليب الخطاب من جهة أخرى، وهي التي قد تقسو في بعض الحالات لأسباب مختلفة لا بد من الانتباه إليها.

ج- المفاصلة مع المختلف البعيد: بين الأصل والاستثناء

أشرنا إلى مبدأي "البراءة من المختلف البعيد"، و"عداوته"، المؤديين، بطبيعة الحال، إلى "المفاصلة" بين المسلمين والمختلف البعيد، بوجوب مخالفته، ووجوب النأي عنه. لكن هل هذا يعارض الإحسان إليه، أو الاختلاط به فيما هو "معيشي" و"يومي"؟

تتفاوت مواقف ابن تيمية في هذا الأمر، بحسب درجة قرب المختلف البعيد وبعده من الإسلام عمومًا، ومن أهل السنّة خصوصًا، السنّة كما يراها ابن تيمية.

فعلى الرغم مما قاله ابن تيمية في الإسماعيلية وأشباههم ما بسطناه سابقًا، فإننا نجده مثلًا في رسالته الشهيرة إلى ملك قبرص، يمدح "الإسماعيلية" (الفداوية/ الفدائية)، أنهم يقتلون الملوك على فُرُشِهم؛ مستقويًا بهم، ومهددًا، من طرف خفي، ملكَ قبرص، فيقول له: "ثم إن عند المسلمين من الرجال الفداوية[505] الذين يغتالون الملوك في فُرُشِها وعلى أفراسها، من قد بلغ الملكَ خبرُهم قديمًا وحديثًا"[506]. فهل هذا ينسجم مع نهيه عن استخدامهم في الجيش في فتواه؟ أم هي موافقة "ضمنية" لجواز "استعمالهم"؟ إن لم نلتفت إلى التاريخ، كان هذا تناقضًا. لقد كان هؤلاء الفداوية/ الإسماعيلية/ الباطنية/ الملاحدة "شيعةً" للسلطان الناصر، كما يؤكد كاتب سرّه ابن فضل الله العمري (تلميذ ابن تيمية)، في كتابه **مسالك الأبصار**، يستعين بهم على تصفية خصومه والتخلص منهم[507].

---

(505) الفداوية (=الفدائية) لقب اشتهر به الإسماعيلية؛ وذلك لأنهم يقومون بأعمال "فدائية"، تعرضهم للخطر، وبمهمّات وعمليّات اغتيال وقتال لا يعود المرء منها سالمـًا، وقد يخسر حياته. والشكر لجمال باروت على أنه لفتني إلى استنصار ابن تيمية بالفداوية، وقد أشار إليه في كتابه عن حملات كسروان.

(506) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 622-623.

(507) ينظر: أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق كامل سلمان الجبوري [وآخرون]،ج 3 (بيروت: المكتبة العلمية، 2010)، ص 324 وما بعدها.

نقلنا في أمثلة عدة أن ابن تيمية حاور بعض الحلولية والاتحادية من أولئك الباطنية، فلم يَسْعَ في قتلهم مثلًا، مع أنه ذكر أنه استتاب بعضهم[508]. بل عاقب بعضهم، بيد الدولة طبعًا، "تعزيرًا بليغًا"، على بعض ما يراه دجلًا وكذبًا[509]. وصرّح بأنه قتل بسيف الشرع (أي عن طريق الدولة والقضاء) رجلًا ادّعى أنه يرى رسول الله وأن النبي كان يبيح له شرب المسكرات[510].

كل هذا يدلّ على أن ابن تيمية كان يلتقي هؤلاء الناس، ويحاورهم ويحاورونه، ويجادلهم ويجادلونه. ولم يسع في قتل أكثرهم ولا عقوبة أكثرهم، ولم يُنقَل عنه هذا.

أما النصارى، فقد كانت قضية ابن تيمية الأولى التي نافح عنها فور إخراجه من السجن في مصر، هي إيجاب الغيار على أهل الذمة. وكان السلطان قد استشار القضاةَ والعلماءَ في شأنهم، فسكتوا إلا ابن تيمية فإنه قال، بحسب وصف ابن عبد الهادي، كلامًا "غليظًا"، يأمر فيه بإبقاء أهل الذمة على ذلك اللباس الذي يميزهم من المسلمين[511].

كذلك كان ابن تيمية يناضل جدًا في النهي عن مشاركة النصارى في أعيادهم، فله فتوى، على سبيل المثال، في شهود عيدٍ لهم يسمَّى "يوم الخميس الكبير"، لكنه كان يسمّيه "الخميس الحقير" أو "الصغير" (بناء على تأصيله في وجوب إهانة مقدّسات أهل الأديان المخالفة لدين الإسلام، والتي هي معظّمة بالباطل). ذلك أن المسلمين كانوا يشاركون اليهود والنصارى في أعيادهم، لكن ابن تيمية، من باب الحرص على هذه المفاصلة الدينية بين المسلمين وغيرهم، يشتدّ في هذا الأمر، ويأسف لأنه رأى طوائف من عوامّ المسلمين يشاركون المسيحيين في هذا العيد وأشباهه، ويفعلون فعلهم بتلوين البيض، والطبخ باللبن، وتبادل المعايدات والهدايا والاجتماعات وغير ذلك، واتخاذه يوم راحة وفرح[512]، وأن هذا صار من "عادات المسلمين" التي نسوا

(508) ينظر مثلًا: ابن تيمية، **الرد على الشاذلي**، ص 156.

(509) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الاستغاثة في الرد على البكري**، تحقيق عبد الله بن دجين السهلي (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2005)، ص 208.

(510) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 485.

(511) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، ص 218.

(512) هذا بالضبط ما يجري حتى الآن في الدول التي فيها تعدد أديان، فيكون هناك إجازات رسمية في الدولة، وتتعطل الأعمال، وهذا يجري العمل به في ماليزيا، وفي إندونيسيا وغيرهما، فلعل هذا كان المعمول به في عصر المماليك، وهو ما يستنكره ابن تيمية أشد الاستنكار.

أصلها الفاسد، وأنها من دين النصارى، وأن هذا الفعل هو من قبيل التشبّه بالكفّار[513] إلى درجة نهي المسلمين عن بيع المسلمين ما يشاركون به النصارى في أعيادهم لأن هذا من باب الإعانة على المنكرات[514].

وفي هذا السياق، أي سياق الإنكار على عوام المسلمين، وربما الدولة، في مشاركة أهل الكتاب أعيادهم، ربما يتجاوز ابن تيمية الحدّ في التغليظ إنكارًا لما كان يجري، فيصرح بأن هذا العيد (أي يوم الخميس الكبير)، إنما هو من دين النصارى "الملعون هو وأهله"[515]. ولقد كان ابن تيمية غنيًا عن لعن دين أهل الكتاب، لما بيّنّاه. كما ينهى أن يتسمّى أهل الذمة بألقاب المسلمين وكناهم، كعزّ الدين مثلًا ونحوه[516]. ويرى أن من آثار عقد الذمة ألا يعمل الذمّي في صنع الأسلحة، ولا يتدرب عليها، ويُمنَع من ركوب الخيل[517]. لكنه في **المستدرك** يجيز لهم ركوب "جنس" الخيل، كالبراذين مثلًا والبغال[518]. وهذا كله رهين السياق التاريخي - السياسي، في ذلك الزمن. وينهى ابن تيمية عن دخول النصارى بيوت الخلاء العامّة إن حصل منهم إفساد للماء وتنجيس وتضييق، إلا إذا كانوا مضطرين إلى ذلك، ولم يكن لهم مرافق يستعينون بها[519]. وواضح أن هذه الأقوال تشي بسوء العلاقة وجوّ الارتياب، وهو أمر تاريخي، فإن أحمد بن حنبل على سبيل المثال أجاز لولي الأمر أن يعطي أهل الذمة من الغنائم إذا شاركوا في القتال[520]. وكيف يشاركون في القتال وهم لا علم لهم بالأسلحة، ويُمنَعون من ركوب الخيل؟ وكيف يشاركون في القتال وهم محل تهمة وريب؟ كل هذا راجع إلى التاريخ والظروف السياسية والاجتماعية.

---

(513) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 539؛ ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 482.

(514) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 539.

(515) المرجع نفسه، ص 534؛ ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 482؛ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 25، ص 320.

(516) علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الحنبلي، **الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق أحمد بن محمد بن حسن الخليل (الرياض: دار العاصمة، [د. ت.])، ص 459.

(517) المرجع نفسه.

(518) ابن تيمية، **المستدرك على مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 243.

(519) المرجع نفسه، ص 18

(520) الرباط وعيد، ج 8، ص 462.

لكنّ هذا كله لا يعني عدم الإحسان إلى أهل الكتاب؛ فقد سجّل المؤرخون أن ابن تيمية نافح عن اليهود والنصارى الذين أسرهم الجيش التتري الذي غزا دمشق سنة 699هـ، وطالب بالإفراج عنهم مع المسلمين سواءً[521].

أما في شأن بناء الكنائس، فابن تيمية يرى أن حفاظ المسلمين على كنائس النصارى إذا هدمها المجوس، مثلًا (الذين هم أبعد عن الإسلام منهم)، هو خيرٌ وصلاحٌ. ومع هذا، فهو يرى أنه إذا هدمها المسلمون، فهدمُها هنا هو الخير والصلاح[522]. ويعني هنا الكنائس التي في دار العنوة، على التأصيل الفقهي الشهير في ذلك، وليس هذا محلّ ذكره. وبهذا يظهر أن ابن تيمية يراعي الأقرب فالأقرب في بعض أحكامه، فلا يشمل الجميع في حكم واحد جامد أبدي.

ويفرق ابن تيمية بين أهل الذمة الذين يعيشون بين المسلمين، وغيرهم من أبناء دينهم الذين لا يعيشون بين المسلمين، فيرى أن الذميين الذين يعيشون بين المسلمين "أقل كفرًا" من غيرهم، بتأثير من المعاشرة والمخالطة[523].

أما في التعامل اليومي المعيشي مع أهل الكتاب، فينهى ابن تيمية، على جهة التحريم، عن بداءة أهل الكتاب بالسلام[524]، لكن يجيز بدأهم بكلام مؤنسٍ غير السلام[525]، أما ردّ السلام على أهل الكتاب، فيكون إما بمثل تحيتهم، أو بغيرها من أنواع التحيات. وقد تردَّد بين أن يردّ على تحيتهم بمثلها وبين أن يكون الرد "وعليكم"[526] فقط، مع أن الآية الكريمة كانت عامّة وواضحة ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (النساء: 86)، ومع أن ردّ النبي على اليهود سلامهم بـ"وعليكم"، إنما كان لأنهم كانوا يقولون "السام عليكم"، وليس "السلام". وقد يُتفهّم عدم البدء بالسلام على الكتابي لو كان حربيًا، مثلًا، أما وهو ذمي، أو مسالم، فإن عموم الآية الكريمة تنص على أنه ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ

---

(521) ينظر رسالته إلى ملك قبرص، في: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 618.
(522) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج 2، ص 215-216.
(523) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 548.
(524) ابن تيمية، **المستدرك على مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 241.
(525) المرجع نفسه.
(526) المرجع نفسه.

يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8). ومن ذلك بدؤهم بالسلام، فهذا من مطلق البر والمعروف.

ومع هذا فابن تيمية يفهم كلام الإمام أحمد في إجابة دعوة الذمّي، أنه على الوجوب، أي إنه "يجب" إجابة دعوة الذمّي إذا دعا المسلم إلى وليمةٍ وطعامٍ(527)، وأنه لا يستحب تشميت العاطس الذمّي(528)، لكن هذا لا يعني عدم الجواز، بل يفيد عدم الاستحباب لا أكثر.

ونرى ابن تيمية يخالف أصحابه الحنابلة في مسألة "اليتيم" الذي مات أبواه الكافران، هل يُحكَم بإسلامه أم يتولّاه بنو دينه؟ يرى الحنابلة أنه يُحكَم بإسلامه مُعْمِلين علتين: بقاء الفطرة، وحكم الدار، أي دار الإسلام(529). أما ابن تيمية فيرى أنه باقٍ على دينه، وأن قومه وبني دينه أولى بحضانته فإن "عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضهم بعضًا، فهم يتولون حضانة يتاماهم كما كان الأبوان يتوليان حضانة أولادهما"(530).

والحاصل أن المفاصلة والمجانبة إنما تكونان في شأنٍ من خاصّة الدين، وأما ما هو داخل في المعيشي واليومي، فلابن تيمية فيه تفصيل بناءً على النصوص الشرعية بحسب فهمه، وبناء على الأوضاع التاريخية في زمنه، وقد يخالفه فيها غيره من العلماء، وليس هذا مجال التفصيل في تلك الأمور الفقهية الدقيقة.

د- تكفير المختلف البعيد وإنزال العقوبة به

يخرج أهل الكتاب عن النقاش في هذا المطلب، إذ هم من البدء لا يدّعون أنهم مسلمون، ولا هم يتظاهرون بالإسلام. مع أن لفظة "الكافر" لم تكن شتيمةً في الأزمان القديمة، بل أشبه بالوصف "القانوني" الذي تنبني عليه أحكام فقهية عمليّة

---

(527) المرجع نفسه، ج 4، ص 204.

(528) المرجع نفسه، ج 3، ص 240.

(529) ينظر مثلًا: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، ج 9 (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، ص 19؛ شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، **شرح الزركشي**، ج 6 (الرياض: دار العبيكان، 1993)، ص 260؛ ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج 2، ص 898؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 131.

(530) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 8، ص 434.

كثيرة، كمسائل الميراث مثلًا[531]. يحضر ههنا سؤال: هل ما بسطه ابن تيمية في تفريقه في التكفير بين مطلقات ومعيّنات منحصر في أهل القبلة إذا اعتقد أحدهم مكفّرًا، أو فعل مكفّرًا، أم هو عام يشمل أهل القبلة وغيرهم؟ بعبارة أخرى: هل يفرّق ابن تيمية في حق الكتابيّين، مثلًا، بين مطلقات ومعيّنات؟ أي هل يفرّق بين أن يقال: "النصارى كفّار"، من حيث إن هذا الحكم، بحسب منهجه، إطلاقي، وبين أن يقال: "فلان بن فلان اليهودي، كافر"، أم أن كل من هو غير مسلم كافرٌ بعينه ومينه؟ وهل منهجه الكلي الذي عالجناه في الفصل السابق ينطبق على كل أحد، سواء أكان من أهل القبلة/ المختلف القريب أم من غيرهم/ المختلف البعيد؟ أم هو خاص بالمختلف القريب فقط؟

يتفق الفقهاء عمومًا على وصف كل من ليس مسلمًا ولا متظاهرًا بالإسلام بأنه كافر، ويجرون هذا على المعيّنين. فالفقيه معنيٌّ بالمعاملات الدنيوية، وقد اصطلحوا على التفريق بين الكافر الأصلي والكافر المرتدّ، مثلًا، وأن الكافر الأصلي ذمي وحربي، ثم يرتّبون تفاصيل الأحكام لكل نوع من أنواع "الكفّار"[532]، ولا يختلف ابن تيمية في هذا عن سائر الفقهاء؛ أي إنهم يجرون وصف الكفر على المعيّن، إجراءً قانونيًا عمليًا، تنبني عليه أحكام وتشريعات فقهية عملية، كالزواج والطلاق والمواريث وبعض الأحكام السياسية. وفي هذه الحالة لا يلتفتون إلى مسألة قيام الحجة عليه، وهل هو عند الله معذور كحال أهل الفترة مثلًا أو لا. هذا على المستوى الفقهي. ولا نطيل الخوض فيه.

---

(531) يجدر التنبيه إلى هذا، فقد كانت اللفظة تعبيرًا عن اختلاف الدين، أما إذا حملت معنى الذم والشتيمة ويؤذى بها المخالفون، فللعلّامة السلفي رشيد رضا كلام أرى من المفيد سوقَه. يقول: "وأما لفظ 'الكفر': فيطلق في عرف الكتاب اليوم على الملاحدة، كما ألمعنا إليه في عرض كلامنا آنفًا، فمهما أطلقنا لقب 'الكافر' أو اسم الكفر في كلامنا، فنريد به ما ذكرنا، ولا نطلقه على المخالفين لنا في الدين من أصحاب الملل الأخرى؛ لأنهم ليسوا كفارًا بهذا المعنى، بل نقول بعدم جواز إطلاقه عليهم شرعًا؛ لأنه صار في هذه الأيام من أقبح الشتائم وأجرح سهام الامتهان، وذلك مما تحظره علينا الشريعة باتفاق علماء الإسلام، ولا يصدنك عن قبول هذا القول إطلاق ما ذكر في العصر الأول للملة على كل مخالف؛ فإنه لم يكن في زمن التشريع يرمى به لهذا الغرض، بل كان من ألطف الألفاظ التي تدل على المخالف من غير ملاحظة غميزة ولا إزراء، فضلًا عن إرادة الشتم والإيذاء المخالفة لمقاصد الدين وآدابه". ينظر: محمد رشيد رضا، "اصطلاحات كتاب العصر"، **المنار**، مج 1، العدد 1 (1898)، ص 17.

(532) للمزيد حول هذه المسألة يرجى العودة إلى: معتز الخطيب، **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة** (القاهرة: دار المشرق، 2017).

أما على المستوى العقائدي الكلامي، فنجد أن ابن تيمية يؤصل تأصيلًا لا يمكن عدّه خاصًا بأهل القبلة، في مسألة التكفير، أي: الحكم على معيّن بالكفر. مهما يكن ذاك المعيّن. فمن الأصول عند ابن تيمية أن "التكفير العام كالوعيد العام، يجب القول بإطلاقه وعمومه. وأما الحكم على المعين بأنه كافر أو مشهود له بالنار: فهذا يقف على الدليل المعين"[533]. لا يمكن عدّ هذه القاعدة مخصوصة بأهل القبلة، لأن الوعيد العام في القرآن وارد في حق الجميع، فكل من فعل كذا وكذا فله النار، وله عذاب عظيم. وليس هذا خاصًا بأهل القبلة، بل هو لكل أحد.

وابن تيمية هنا يجعل التكفير العام قرين الوعيد العام، أي إن كل من قام به الكفر، أو فعل ما يدخل في الوعيد، خضع لمسألة توافر الشروط وانتفاء الموانع، وقيام الحجة وغير ذلك. وفي هذا يقول ابن تيمية أيضًا، وإن يكن في سياق شارب الخمر، وعصاة المؤمنين: "ولكنّ لَعْنَ المطلق لا يستلزم لعن المعين الذي قام به ما يمنع لحوقَ اللعنة له. وكذلك التكفير المطلق، والوعيد المطلق. ولهذا كان الوعيد المطلق في الكتاب والسنّة مشروطًا بثبوت شروط وانتفاء موانع، فلا يلحق التائب من الذنب باتفاق المسلمين"[534].

نجد ابن تيمية "يعذر" التتار الذين أسلموا حديثًا، ومع ذلك لا يزالون يعبدون أصنامًا من جلد، يتقرّبون إليها، وبعضهم يتقرّب إلى النار، وهو شرك محض! يعذرهم بالجهل. لكن بماذا استدل؟ استدل بالآية: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِله أَنْدَادًا وَأَنْتُم تَعْلَمُوْنَ﴾ (البقرة: 22)[535]. فهؤلاء التتار اتخذوا أندادًا وهم لا يعلمون. وهذه الآية نزل الخطاب بها إلى مشركي العرب وقت التنزّل، أي إنها لم تنزل خصوصًا للمسلمين الجاهلين، أو المتأولين، بل نزلت في مخاطبة المشركين، أي إنها ليست خاصة لهذا الصنف من المسلمين. وكأن ابن تيمية هنا أخذ بمفهوم المخالفة، فهؤلاء المشركون اتخذوا أندادًا وهم يعلمون، ولكن هؤلاء التتار لا يعلمون.

---

(533) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 12، ص 498.

(534) المرجع نفسه، ج 10، ص 329–330.

(535) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الإخنائية أو الرد على الإخنائي**، تحقيق أحمد بن مؤنس العنزي (جدة: دار الخراز، 2000)، ص 206.

فهل ينطبق هذا على معيّني أهل الكتاب؟ لابن تيمية أيضًا قواعد عامّة، لا يصحّ أن تكون مختصة بالمسلمين، بل هي عامة في حق كل أحد، بأنه لا يُحكم على معيّن أنه في جنة ولا في نار، ومن ذلك عمومُ قوله: "لا يُشهَدُ لمعيَّن بالجنة إلا بدليل خاص، ولا يُشهَد على معيَّنٍ بالنار إلا بدليل خاص"[536]، أي: لا يُحكَم على فلان بن فلان أنه في الجنة أو في النار، إلا بورود نصٍ يخص فلانًا هذا، كأبي لهب على سبيل المثال. وقد كرر ابن تيمية في تراثه مرارًا أنه لا يجوز الحكم على معيّن أصلًا بجنة ولا بنار[537]، وأن المختار عند الأئمة أنه لا يُلعَن المعيّن[538]؛ أي إن أمر بواطن المعيّنين إلى الله.

لكنني وقعت في حيرة في أحكام ابن تيمية على الإسماعيلية، فتارة يقرنهم بالنصيرية كما نقلناه، وتارة يصفهم بأنهم مسلمون. فقد وجدنا له عبارات تفيد أن هؤلاء القوم الذين على هذا المذهب (أعني الإسماعيلية) مسلمون، كالإسماعيلية الذين ينتمي إليهم ابن سينا، فهو يصفهم بأنهم "مسلمون"، فقد ذكر انتماء ابن سينا إلى هؤلاء "الملاحدة"، ثم عقّب: "وهؤلاء المسلمون الذين ينتسب إليهم، هم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن، أعلم بالله من سلفه الفلاسفة: كأرسطو وأتباعه"[539]؛ أي إنه يراهم مسلمين في الظاهر، وإن كانوا كافرين في الباطن. فكيف استطاع معرفة بواطنهم؟ إذ من المفهوم الحكم على الظواهر، لكن من غير المفهوم الحكم على البواطن. وإذا كانوا كافرين في الباطن، فما المانع إذًا من لعنهم على التعيين؟ وقد قرأتَ قبل قليل أن المختار هو عدمُ لعن المعيّن؟ ونجد ابن تيمية يتريّث في حكمه على معيّن كابن عربي، فعلى الرغم مما يقوله مما عدّه ابن تيمية كفرًا، فإنه لا يجزم بكفره فيقول: "والله أعلم بما مات عليه"[540].

ونلحظ أن ابن تيمية ربما يبرر لأولئك الفلاسفة بما يوحي بأنه عذر لهم، فمن ذلك مثلًا، أنه يرى أن الفيلسوف ابن سينا نشأ بين نفاة الصفات، وأن الفيلسوف

---

(536) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 35، ص 68.
(537) ابن تيمية، **المستدرك على مجموع الفتاوى**، ج 1، ص 224.
(538) ابن تيمية، **رأس الحسين**، ص 204.
(539) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 9، ص 134.
(540) المرجع نفسه، ج 2، ص 143.

ابن رشد نشأ بين الكلّابية (ويعني بهم الأشعرية هنا؛ فالمغرب والأندلس كانا من بلاد الأشعرية وأهل الحديث)، وأما الفيلسوف أبو البركات البغدادي فقد نشأ في بغداد بين علماء أهل السنّة، ليستنتج أن قرب واحد من هؤلاء من الحق وبعده عنه، قد يكون لأسباب بيئية اجتماعية[541].

ويصف المتفلسفة من الصوفية وغيرهم بأن هؤلاء "قد لا يتعمدون الكذب، لكم يخيل لهم أشياء تكون في نفوسهم ويظنونها في الخارج، وأشياء يرونها تكون موجودة في الخارج لكن يظنونها من كرامات الصالحين، وتكون من تلبيسات الشياطين"[542]. وهو ما يوحي بإعذارهم.

وكذا بما يُشعِرُ بالتماس العذر للفلاسفة نجده يلوم سوء الترجمة، أي ترجمة كتب اليونان والسريان وغيرهم، فيقرر أن "كلام سلفهم فيه خطأ كثير، وقد حصل في النقل والترجمة ما حصل من الخطأ، ويزيده متأخروهم خطأً، فصاروا في شرٍّ من دين اليهود والنصارى"[543].

ولم نجد نصوصًا صريحة لا تقبل الشك تفيد تكفير معيّن من هؤلاء الفلاسفة؛ فابن تيمية قد يصف الشخص بأنه على كفر عظيم، وأنه ينطق الكفر، لكن هذا لا يعني، في منهجه، أنه كافر بعينه، فليس كل من نطق الكفر كان كافرًا عنده، إذ لا بد من توافر الشروط وانتفاء الموانع، ولا بد من دليل معيّن يفيد تكفير المعيّن، وفق قاعدته.

لكنّ له نصوصًا توحي بتكفير المعينين، فمن ذلك مثلًا، في سياق كلامه عن الحلولية والاتحادية، قوله: "فهذه المادة[544] أغلب على ابن سبعين والقونوي، والثانية أغلب على ابن عربي؛ ولهذا هو أقربهم إلى الإسلام، والكل مشتركون في التجهم، والتلمساني أعظمهم تحقيقًا لهذه الزندقة والاتحاد التي انفردوا بها، وأكفرهم بالله وكتبه ورسله وشرائعه واليوم الآخر"[545]. وهذا النص يفيد أنهم جميعًا كفار،

(541) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، ج 1، ص 354.
(542) ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، ص 116.
(543) ابن تيمية، **الصفدية**، ج 2، ص 297.
(544) أي مادّة فلسفة الحلول والاتحاد.
(545) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 175.

والتلمساني الفيلسوف الصوفي هو أكفرهم. غير أني ذكرت أن ابن تيمية يشك في كفر ابن عربي ولا يدري ما الذي مات عليه. كذلك صرّح ابن تيمية بتكفير الفارابي، فقد وصفه صراحةً بأنه "الكافر الضال"، لأنه قال إن خاصية النبوة هي التخييل[546]. ووصف السهروردي بأنه "صابئي محض"[547].

والحقّ أني أجد في نصوص ابن تيمية في هذا الباب اضطرابًا، يختلط فيه تكفير المطلق بتكفير المعيّن، يحمل على الحيرة في حقيقة موقفه من تكفير بعض المعيّنين، غير أن الذهبي يرى أن آخر ما آل إليه أمر ابن تيمية أنه لا يكفّر أحدًا من أهل القبلة، وأنه يعذر حتى أولئك الجنس من الناس، ويرى أنهم جهال، وأنهم ما عرفوا حقيقة الإسلام[548]. وهو ما يجعلني أميل إلى أنه لا يكفّر أعيان هؤلاء المعدودين، وإن كان يكفّر منهجهم، وأن هذا آخر ما انتهى إليه، بحسب شهادة تلميذه وصديقه الذهبي.

---

(546) المرجع نفسه، ص 86.

(547) المرجع نفسه، ص 57.

(548) الذهبي، "الدرة اليتيمية"، ص 49.



الفصل الخامس

ابن تيمية المستعاد

"ومن عجيب أمر هذا العراقي [ابن جرجيس]: أنه فهم من قول الشيخ [أي ابن تيمية]: إنّ العقاب في الآخرة قد يرتفع عن المسلم بأحد الأسباب العشرة: أنه يتناول أهل الشرك وعباد القبور [...] فكيف يظن بالشيخ أو من دونه أن يقول بانتفاء العقاب عمن حكم الله بخلوده في النار، وحبوط أعماله؟".

عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ (أحد علماء الدعوة النجدية)

مقدمة

لعل القارئ استنتج أن ابن تيمية أشدّ تعقيدًا، أو كما يقال اليوم: أكثر تركيبًا، من التبسيط الذي تقدّمه الكثرة الكاثرة من الدراسات الشرعية والاعتقادية، ولا سيّما السلفية. ذاك أن تلك الدراسات في الغالب إنما تهتم بالنصوص وفهمها، طاويةً الكشحَ، ومغمضةً العينين، عن السياق الاجتماعي والسياسي، بل حتى النفسي لتقي الدين بن تيمية.

أزعم أن هذا المنهج التاريخي السياقي قد يحل غير قليل من الإشكالات، ويميّز بين المنهجي والأسلوبي، وبين الثابت والمتحوّل، ويرصد التحوّلات التي مرّ بها ابن تيمية وأفكاره على قدر الإمكان، أكان يطبّق عمليًا ما يؤصله نظريًا، أم إن النظرية ليست دائمًا قابلة للتنفيذ؟

حاولت في هذا الكتاب بأفضل ما قدرت عليه، وبأقصى ما أستطيعه، أن أقدّم "صورة بانورامية" متحركة في التاريخ، لابن تيمية، ولخصومه الفكريين، في عصره

وتاريخه هو، لا في عصرنا نحن وتاريخنا. واجتهدت أن أزيل عن صورته صورًا أخرى أضيفت إليها، والتبست بها في عصرنا، حتى كأن القناع غدا هو الوجه. فليس ابن تيمية هو محمد بن عبد الوهاب، مثلًا، وليس ابن تيمية هو الألباني، ولا هو محمد بن صالح بن عثيمين، ولا هو قادة الجهاديين، ولا هو هيئة كبار العلماء في السعودية، ولا هو الحركة السلفية في مصر وغيرها، ولا زمانه هو زمانهم ولا قضاياه هي قضاياهم. تلك تحققات مرهونة بتاريخها، حتى لو تمثّلَت ابن تيمية، واستدلّت به واستشهدت بأقواله، واحتجّت بنصوصه، وأعادت إنتاجه، وتوارت وراءه. فإن فضاء النص التيمي، في الواقعات التاريخية في سياقه، التي أثارت هذا النص، ليس هو الفضاء اليوم، ولا الواقعات في زمننا هي عين الواقعات في زمن ابن تيمية.

يتوزّع المعاصرون من أتباع ابن تيمية، أو فلنقل: معيدو إنتاجه، إلى فئات: فئة ترى أن منهجه يقتضي إقامة جماعة "مقاتلة"، وتُنزِل أقواله في المختلف البعيد على حكام المسلمين وجيوشهم؛ لأنهم "يحكمون بغير ما أنزل الله"، وإذًا فهم "كفار الأعيان" في نظرهم، وينزلون عليهم فتواه في التتار والنصيرية وما يصح أن يسمى "الطائفة الممتنعة" (ممتنعة على من؟ على الخليفة غير الموجود؟ أم على "جماعة المؤمنين"، أي جماعة كذا وكذا دون غيرها؟). وممن يمثل هؤلاء جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر مثلًا، ومنهم تنظيم القاعدة منذ التسعينيات حتى يوم الناس هذا، ثم تنظيم "داعش" في عصرنا هذا، وغيرها من الجماعات والتنظيمات مما يصعب حصره، وكلها تعود إلى ابن تيمية ومؤلفاته وآرائه. والجدير بالذكر أن تلك الجماعات "السلفية" المقاتلة يحارب بعضها بعضًا ويقاتل بعضها بعضًا ويكفّر بعضها بعضًا، على الرغم من كونها جميعًا تعود إلى ابن تيمية، وتراثه، وتترامى بأقواله في الردود والحجاج.

وفئة ترى أن منهجه يقتضي موالاة وليّ الأمر مطلقًا، وتحرّم كل حراك سلمي ومطالبات بمزيد من الحريات وتحقيق العدالة، وتحرّم الديمقراطية وجميع الأحزاب السياسية، فئة تبالغ في طاعة "وليّ الأمر" وتتهم كل حراك ومعارضة، ولو سلمية تطالب بالحقوق، بتهمة "الخروج على وليّ الأمر وعلى جماعة المسلمين"، وقد تصل إلى استعمال السلاح، كما هي الحال اليوم في ليبيا. وفئة تنعزل تمامًا عن العمل

السياسي، وتقتصر على العلم والتربية فحسب-(كالألباني وأبي إسحاق الحويني وغيرهما)، وفئة تهتمّ بالإصلاح السياسي ولا تمانع الديمقراطية والحريّات، كسلفية محمد عبده ورشيد رضا وعلال الفاسي وعبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي وغيرهم.

وبين هذه الفئة وتلك، تظهر أصوات تربط (على نحو متحيّز وغير تاريخي) ربطًا عضويًا بين ابن تيمية و"داعش" وغيره من التنظيمات "التكفيرية"، فابن تيمية في نظر تلك الفئة هو شيخ الإرهاب والتكفير، وهو الشيطان الرجيم متمثلًا بصورة فقيه، في حين تنفي أصوات أخرى ذلك أشدّ النفي، ولا تكاد تعترف بخطأ واحد لابن تيمية. وإن صرّحت به، فعلى استحياء شديد، يسيل عليه عرق الرُّحَضاء مع قلقلة وارتعاد. بل هناك أصوات ترى أن ابن تيمية ممن يقول بالنسبية المطلقة في الحقائق، إي وربيّ! وأنه يجعل الدين نفسه تاريخيًا نسبيًا على نحو مطلق، وأنه يقول بـ "عدم القطع" في الأشياء، فكل شيء نسبي، والحقيقة نسبية دائمًا لا يمكن معرفتها على وجهها (كما يرى، وهو مخطئ، المتفلسف التونسي أبو يعرب المرزوقي، ورددنا عليه في كتابنا **تهافت أبي يعرب المرزوقي**).

تخطئ تلك القراءات كلها حين تزجّ بابن تيمية وآرائه في قضايا عصرنا التي لم يشهدها، كما تخطئ حين تخرجه من سياقه التاريخي والسياسي والاجتماعي، لتقحمه في سياقنا نحن؛ فإن ابن تيمية أطلق آراءه تلك قبل ثمانية قرون، في واقعات ليست هي واقعات زماننا.

وسنتناول فيما يأتي نماذج لا يراد بها إلا التمثيل لا غير، لابن تيمية "المتخيَّل"، المُعاد إنتاجُه، عند بعض التيارات السلفية، وبعض علمائها.

أولًا: ابن تيمية الوهابي في فكر علماء الدعوة النجدية مسألتا تكفير الأعيان وإعذار الجاهل نموذجًا

لعل محمد بن عبد الوهّاب (1206هـ/ 1792م)، (وسنشير له غالبًا بـ "الشيخ")، قد وضع يده على مناط الخلاف بينه وبين علماء البلدان المجاورة له في نجد. ففي رسالته إلى أحد علماء منطقة يقال لها "ثرمدا"، وصف حاله مع أولئك العلماء. فهم متفقون معه في دعوته إلى التوحيد ونبذ الشرك، ويرون أنه لم يدعُ إلا إلى ما هو حق

وصواب، ولكنهم خالفوه في "تكفير الأعيان" كتكفيره أهل البوادي، مثلًا، على الرغم من تلبّسهم بمقولات كفرية. فأكثر أهل البوادي، كما يقول الشيخ، لا يمكن الجزم أنهم مقرّون بالبعث يوم القيامة، وأنهم لا يشكّون فيه. ويؤكد أن حالهم هذه معلومة للخاص والعام، وأنهم يفضّلون الأحكام العرفية على أحكام القرآن[1]؛ أي إن عامّة علماء تلك البلدان، المعاصرين للشيخ، وافقوه في دعوته، غير أنهم رأوا أنه "يكفّر" بالظنون، وأنه "يكفّر" أعيانًا لا يعرف كل واحدٍ منهم، وأنه "يرتّب" على هذا التكفير تشريع "قتالهم"، وأنه يُحِل دماءهم وأموالهم، ظانًا أنه قد أقام الحجة عليهم. والشيخ معترفٌ بخلاف العلماء معه في هاتين النقطتين، يقول: "فلما اشتهر عني هؤلاء الأربع [أي: الدعوة إلى التوحيد، والنهي عن الشرك، والتكفير، والقتال]، صَدَّقَني من يدّعي أنه من العلماء في جميع البلدان، في التوحيد وفي نفي الشرك، وردُّوا عليَّ التكفير والقتال"[2]. ويشير المؤرخ عبد الله الصالح العثيمين إلى أن الشيخ قال كلامه هذا بعد عشرين سنة من بدء دعوته، أي بعد دخوله مرحلة قتال من يكفّرهم[3].

يشرح الشيخ بتفصيل أكبر موطن الخلاف بينه وبين العلماء الذين أشار إليهم، فهو قد كفّر أهل البوادي الذين يفعلون ما هو كفرٌ بإجماع العلماء، يقول: "فلمَّا بيَّنتُ ما صرَّحَتْ به آياتُ التنْزيل، وعلّمه الرسولُ أمتَه، وأجمع عليه العلماء: من أنكر البعثَ أو شكَّ فيه، أو سبَّ الشرع، أو سبَّ الأذان إذا سمِعَه، أو فضَّل فراضَة الطاغوت على حكم الله، أو سب من زعم أن المرأة ترث، أو أن الإنسان لا يؤخذ في القتل بجريرة أبيه وابنه، إنه كافر مرتد"[4]. هذا، إذًا، مما كان شائعًا عند أهل البوادي في زمنه. وهو هنا يكفّر أعيانهم، ويقاتلهم. ولكن العلماء المشار إليهم يخالفونه، ويقولون، كما ينقل عنهم: "معلوم أن هذا حال البوادي، لا ننكره، ولكنـ[هم] يقولون: 'لا إله إلا الله'، وهي تحميهم من الكفر، ولو فعلوا كل ذلك". يردّ الشيخ قائلًا: "ومعلوم أن هؤلاء أولى وأظهر من يدخل في تقريركم"، أي لأنكم - يا من يخالفونني - مقرّون

---

(1) محمد بن عبد الوهاب، **الرسائل الشخصية (ضمن مؤلفات محمد بن عبد الوهاب)**، تحقيق صالح الفوزان ومحمد العقيلي (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.])، ص 24-25.

(2) المرجع نفسه. (وما بين معقوفين منّي، لتوضيح المقصود)

(3) عبد الله الصالح العثيمين، "موقف سليمان بن سحيم من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب"، **مجلة كلية الآداب**، مج 5 (1977-1978)، ص 3. (ما بين معقوفين منّي)

(4) ابن عبد الوهاب، **الرسائل الشخصية**، ص 26.

بأن من فعل تلك الأفعال كافر، "فلمّا أظهرتُ تصديق الرسول فيما جاء به، سبوني غاية المسبة، وزعموا أني أكفّر أهل الإسلام وأستحلُّ أموالهم، وصرّحوا أنه لا يوجد في جزيرتنا رجل واحد كافر، وأن البوادي يفعلون من النواقض مع علمهم أن دين الرسول عند الحضر، وجحدوا كفرهم. وأنتم تذكرون أن مَن رد شيئًا مما جاء به الرسول بعد معرفته، أنه كافر"[5].

هذا محل الخلاف، إذًا؛ فمخالفو الشيخ معترفون بأن من فعل كذا وكذا، أو أنكر كذا وكذا فهو كافر؛ أي إنهم يتفقون مع الشيخ على تكفير المطلقات، ولكنّهم يرون أن أهل البوادي "مسلمون"، مع أنهم يرتكبون تلك "الكفريّات المجمع عليها"، لأنهم "معذورون بالجهل"، وقائلون كلمة التوحيد. وإذًا، لا يجوز تكفيرهم، ولا قتالهم، ولا استحلال دمائهم وأموالهم؛ إذ لم تبلغهم الحجة، فهم إما مخطئون وإما جهّال. ولهذا وصفوا الشيخ، كما يقول، بأنه يكفّر أهل الإسلام، ويستحل أموالهم؛ أي، باختصار، إن محل خلافهم مع الشيخ ليس هو "التوحيد" الذي قبلوا خطوطه العريضة، ولا "نبذ الشرك". ولكن مشكلتهم معه هي: "تكفير الأعيان"، وما يترتب عليه. ومن المعلوم أن وصف الكفر لا ينزل على معيّن إلا بتوافر الشروط وانتفاء الموانع كما بيّنّاه، وكما هو معلوم.

فما موقف الشيخ من إنزال الكفر على المعيّن الجاهل (ويدخل فيه المتأوّل)، على التحقيق؟ يبدو أن الشيخ لا يخرج عن القاعدة المتسالمَة: "أنه لا يُكَفَّر المعيّن إلا بعد إقامة الحجة"، نظريًا، فهو يقول: "وإنما نكفّر مَن أشرك بالله في إلهيته، بعد ما نبين له الحجة على بطلان الشرك. وكذلك نكفّر من حسَّنه [أي الشرك] للناس، أو أقام الشُّبَهَ الباطلة على إباحته، وكذلك من قام بسيفه دون هذه المشاهد التي يُشرَكُ بالله عندها، وقاتل من أنكرها وسعى في إزالتها"[6]. وهو يقصد هنا القبور والأضرحة التي يزاول فيها فئامٌ من الناس تديّنهم الشعبي، كما نشاهده اليوم في بعض البلاد الإسلامية، وكما كان منتشرًا زمان ابن تيمية. وقال في سياق بناء القباب على القبور وتعظيمها وما يتعلق بهذا: "فهذا هو الذي أوجب الاختلاف بيننا وبين الناس، حتى آل بهم الأمر إلى أن كفّرونا وقاتلونا، واستحلوا دماءنا وأموالنا، حتى نصرَنا الله

(5) المرجع نفسه. (ما بين معقوفين منّي)
(6) المرجع نفسه، ص 60. (ما بين معقوفين منّي)

عليهم وظفرنا بهم. وهو الذي ندعو الناس إليه، ونقاتلهم عليه بعد ما نقيم عليهم الحجة من كتاب الله وسنّة رسوله وإجماع السلف الصالح من الأئمة، ممتثلين لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾. فمن لم يجب الدعوة بالحجة والبيان، قاتلناه بالسيف والسنان"[7].

وفي رسالةٍ له جوابًا على سؤال وجهه إليه أحد المقتنعين بدعوته من الأحساء، استشكل فيه مسألة التكفير، لأنه رأى من كلام تقي الدين (أي ابن تيمية) ما جعله يتردد في تكفير المعيّنين، وأن ابن تيمية يفرّق بين "النوع" و"العين" (أي بين المطلقات والأعيان كما سبق توضيحه في الدراسة)، ثم إنه زال عنه الإشكال بكلامٍ آخر لابن تيمية، كما يقول هذا السائل. يجيب الشيخ: "وعلى أي شيء يدل كلامه؟ على أن من عبد الأوثان عبادةً أكبر من عبادة اللات والعزى، وسب دين الرسول بعد ما شهد به، مثل سب أبي جهل أنه لا يكفر بعينه؟ بل العبارة صريحة واضحة في تكفير مثل ابن فيروز وصالح بن عبد الله وأمثالهما، كفرًا ظاهرًا ينقل عن الملة فضلًا عن غيرهما، هذا صريح في كلام ابن القيم الذي ذكرت، وفي كلام الشيخ الذي أزال عنك الإشكال، في كفر من عبد الوثن الذي على قبر يوسف وأمثاله، ودعاهم في الشدائد والرخاء، وسب دين الرسل بعد ما أقر به، ودان بعبادة الأوثان بعد ما أقر بها. وليس في كلامي هذا مجازفة، بل أنت تشهد به عليهم. ولكن إذا أعمى الله القلب فلا حيلة فيه"[8]. وهذا دليل ناصعٌ على أن الشيخ لا يفهم من كلام ابن تيمية ولا ابن القيّم أن التفريق بين المطلقات والأعيان يشمل كل مرتكب للشرك ممن يعلن الإسلام. وهو يكفّر العالم الحنبلي الأحسائي ابن فيروز[9]، وصالح بن عبد الله (لم أعثر على ترجمة له)، وهذ تكفير أعيان بوضوح، وكلاهما من الحنابلة فيما يبدو. بل

(7) المرجع نفسه، ص 114.

(8) المرجع نفسه، ص 216.

(9) محمّد بن عبد الله بن محمّد بن فيروز، التّميميّ، الأحسائيّ (1142-1216هـ)، موصوف بأنه من كبار العلماء الحنابلة في المعقول والمنقول، وقد كان خصمًا لدودًا للدعوة الوهابية، بحيث كفّره ابن عبد الوهاب وأباح دمه، وكان قد كاتب السلطان عبد الحميد من أجل أن ينتصر على الوهابية، وحاول بعض أتباع ابن عبد الوهاب قتله، لولا أن نجا منهم بأعجوبة، ينظر ترجمته في: محمد بن عبد الله بن حميد النجدي، **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، حققه وقدم له وعلق عليه بكر بن عبد الله أبو زيد وعبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ج 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1996)، ص 969.

يقرّع هذا السائلَ الشاكّ في مسألة التكفير فيقول له: "والشبهة التي دخلت عليك، هذه البضيعة التي في يدك، تخاف تغدى أنت وعيالك إذا تركت بلد المشركين، وشاك في رزق الله، وأيضًا قرناء السوء أضلوك كما هي عادتهم، وأنت والعياذ بالله تنْزل درجة درجة؛ أول مرة في الشك، وبلد الشرك وموالاتهم والصلاة خلفهم، وبراءتك من المسلمين مداهنة لهم، ثم بعد ذلك طحت على ابن غنام وغيره، وتبرأت من ملة إبراهيم، وأشهدتهم على نفسك باتباع المشركين"[10]. فها هو ذا يطلق على الأحساء أنها بلد الشرك، مع كونهم يصلّون، أي من أهل القبلة، فهل أطلق ابن تيمية على مصر مثلًا أنها بلد الشرك، مع أن شأن العوام فيها من تعلقهم بالقبور لا يختلف كثيرًا عن غيرها؟ وحكم على السائل الشاكّ هذا أنه قد تبرّأ من الوهابية/ "المسلمين"، واتبَع أهل الأحساء/ "المشركين". ويستمر الشيخ في تقريع السائل الشاكّ فيقول: "وغاب عنك قوله تعالى في عمار بن ياسر وأشباهه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾، إلى قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ﴾، فلم يستثن الله إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، بشرط طمأنينة قلبه. والإكراه لا يكون على العقيدة، بل على القول والفعل؛ فقد صرح بأن من قال المكفّر أو فعله فقد كفر، إلا المكرَه بالشرط المذكور، وذلك أن ذلك بسبب إيثار الدنيا لا بسبب العقيدة"[11]. وغاب عن الشيخ موانع التكفير، كالتأوّل المعدود في الجهل، والخطأ، وليس الإكراه فقط. وقد أوضح ابن تيمية هذا أتمّ إيضاح. فهل يمكن القول إن منهج ابن عبد الوهاب مطابق في هذه النقطة لمنهج ابن تيمية؟

لكن كيف تكون إقامة الحجة عند الشيخ؟ ليس من الضروري عنده "فهمُ الحجة"، بل عنده أن أصول الدين يكفي فيها إبلاغ القرآن! (وكأن الذين كان يدعوهم، هم كجيل الصحابة والعرب الأوائل في فهم القرآن واللغة العربية!)، فيقول الشيخ في رسالة لبعض من استشكل مسألة التكفير وقيام الحجة: "وبعد، ما ذكرتم من قول الشيخ [يعني ابن تيمية]: 'كل من جحد كذا وكذا، وقامت عليه الحجة'، وأنكم شاكون في هؤلاء الطواغيت وأتباعهم، هل قامت عليهم الحجة، فهذا من العجب؛ كيف تشكون في هذا وقد أوضحته لكم مرارًا؟ فإن الذي لم تقم عليه الحجة هو

(10) ابن عبد الوهاب، **الرسائل الشخصية**، ص 217.

(11) المرجع نفسه.

الذي حديث عهد بالإسلام، والذي نشأ ببادية بعيدة، أو يكون ذلك في مسألة خفية، مثل الصرف والعطف، فلا يكفّر حتى يعرَّف. وأما أصول الدين التي أوضحها الله وأحكمها في كتابه، فإن حجة الله هو القرآن، فمن بلغه القرآن فقد بلغته الحجة. ولكن أصل الإشكال أنكم لم تفرقوا بين قيام الحجة وبين فهم الحجة؛ فإن أكثر الكفار والمنافقين من المسلمين لم يفهموا حجة الله مع قيامها عليهم [...] وقيام الحجة نوع، وبلوغها نوع، وقد قامت عليهم، وفهمُهم إياها نوع آخر، وكفَّرَهم [أي الشرع] ببلوغها إياهم وإن لم يفهموها"[12].

هكذا، إذًا، يفهم الشيخ معنى قيام الحجة! فمجرد أن يطرق القرآن أسماع المدعوّين فقد قامت الحجة! وليس من المهم أن "يفهموا" ما قيل لهم وما خوطبوا به. في الإمكان إذًا أن تتلو آية على من لا يفهمها، وتكون الحجة بهذا قد قامت عليه، لأن هناك فرقًا بين فهم الحجة وبلوغ الحجة عنده، وإذًا فقد استحق القتل والقتال، وفق هذا المنهج!

وفي رسالة له إلى سليمان بن سحيم الحنبلي، إمام الرياض ومفتيها[13]، وقد كان من المتحمّسين للدعوة الوهابية، ثم تراجع عن ذلك لأنه رأى أن الشيخ "يستسهل تكفير الأعيان"، ويكفّر بالظن، قال له: "وأما الدليل على أنك رجل معاند، ضالٌّ على علم، مختارٌ الكفر على الإسلام؛ فمن وجوه". وأخذ يعددها، ومنها: أن المذكور وافق الشيخ في تكفيره لبعض الأعيان كرجل يقال له ابن شمسان وغيره، ثم تراجع عن تكفير أولئك النفر. ومنها: أن الشيخ أرسل له رسالةً لابن تيمية فيها "أن من دعا نبيًا أو صحابيًا أو وليًا مثل: أن يقول: يا سيدي فلان انصرني وأغثني! أنه كافر بالإجماع"، وأن ابن سحيم استحسنها، ولا يزال يستحسنها حتى الآن، ويتساءل الشيخ: "فما الموجب لهذه العداوة؟"، أي ما دمت تستحسن كلام ابن تيمية في أن داعي الموتى على هذا النحو كافر بالإجماع، فما عدا عمّا بدا؟ وواضح أن كلام ابن تيمية في مطلقات لا في أعيان، لكن الشيخ ينزل هذه المطلقات على الأعيان لأدنى ملابسة. ومما يزيد هذا

---

(12) المرجع نفسه، ص 244. (ما بين معقوفين منّي)

(13) سليمان بن محمد بن أحمد بن علي بن سحيم العنزي (1130-1181هـ)، ينظر ترجمته في: عبد الله بن عبد الرحمن آل بسّام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج 2، ط 2 (الرياض: دار العاصمة، 1998)، ص 381.

تأكيدًا (أي كون الشيخ ينزل تكفير المطلقات على الأعيان بأدنى ملابسة) أن خصمه المشار إليه يحاجّه بما جاء في كتاب فقهي حنبلي، أعني كتاب **الإقناع**. يقول الشيخ: "وأنت وأبوك مقرّان أنكما لا تعرفان كلام الله ورسوله، لكن تقولان: نعرف كلام صاحب **الإقناع** وأمثاله. وأنا أذكر لك كلام صاحب **الإقناع**: أنه مكفّرك ومكفّرٌ أباك"[14]. والواقع أن ما في كتب الفقه إنما هو أحكام عامة ومطلقة وكلية، فكيف يكون أبو النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي (ت. 968هـ)، صاحب **الإقناع**، كفّر سليمان بن سحيم وأباه وهما في القرن الثاني عشر الهجري؟ هذا يعني أن الشيخ لا يفهم تكفير المطلقات إلا تكفيرًا للأعيان بمجرد ما يدّعي أنه "إقامة حجة". وما يدعم هذا الفهم أنه يتساءل على وجه الإنكار، فيقولُ: "ثم قال منصور [أي البهوتي الحنبلي، ت. 1051هـ]: 'وقد عمت البلوى بهذه الفرق وأفسدوا كثيرًا من عقائد أهل التوحيد. نسأل الله العفو والعافية'[15]. هذا لفظه بحروفه. ثم ذكر قتل الواحد منهم، وحكم ماله". ليختم الشيخ بقوله: "هل قال واحد من هؤلاء من الصحابة من أصحابه إلى زمن منصور: إن هؤلاء يكفر أنواعهم لا أعيانهم؟"[16]. واضح من هذا النص أنه ينكر التفريق بين تكفير الأنواع والأعيان، ولا يرى التكفير مصروفًا إلا إلى الأعيان مباشرة. وجوابًا على سؤاله يقال: نعم، قال ابن تيمية بتكفير الأنواع لا الأعيان حتى تقام الحجة الرسالية.

شاع، إذًا، أن الشيخ يستسهل التكفير، وكان على وعي بهذا الذي يشاع عنه، فأجاب مدافعًا عن نفسه، في رسالةٍ أرسلها إلى أحد الأشراف، بأنه يكفّر أنواعًا أربعة؛ الأوّل: "من عرف أن التوحيد دين الله ورسوله الذي أظهرناه للناس، وأقر أيضًا أن هذه الاعتقادات في الحجر والشجر والبشر الذي هو دين غالب الناس؛ أن الشرك بالله الذي بعث الله رسوله ينهى عنه ويقاتل أهله ليكون الدين كله لله، ومع ذلك لم يلتفت إلى التوحيد، ولا تعلمه، ولا دخل فيه، ولا ترك الشرك؛ فهذا

(14) ينظر: "الرسالة الرابعة والثلاثون"، في: ابن عبد الوهاب، **الرسائل الشخصية**، ص 226.

(15) قال الشيخ منصور البهوتي الحنبلي هذه العبارة في سياق حديثه عن أحكام المرتدّين، وحكاية الأقوال التي يكفر صاحبها، ونماذج على ذلك، كأقوال الحلول والاتحاد شارحًا لمتن الإقناع للحجاوي، ومطلقًا القول بتكفيرهم، ومن المعلوم أن ما في كتب الفقه إنما هي كليّات وقواعد عامّة، أما المعيّنون فلا يكفرون حتى تقام عليهم الحجة. للنظر في نص منصور البهوتي، ينظر: منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج 6 (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 170-173.

(16) المرجع نفسه، ص 220. (ما بين معقوفين منّي)

كافر نقاتله بكفره، لأنه عرف دين الرسول فلم يتبعه، وعرف دين الشرك فلم يتركه، مع أنه لا يبغض دين الرسول ولا من دخل فيه، ولا يمدح الشرك ولا يزينه للناس"، والثاني: "من عرف ذلك كله، ولكنه تبين في سب دين الرسول مع ادعائه أنه عاملٌ به، وتبين في مدح من عبد يوسف والأشقر ومن عبد أبا علي والخضر من أهل الكويت، وفضلهم على من وحّد، وترك الشرك؛ فهذا أعظم من الأول". والثالث: "من عرف التوحيد وأحبه واتبعه، وعرف الشرك وتركه، ولكن يكره من دخل في التوحيد، ويحب من بقي على الشرك؛ فهذا أيضًا كافر"، والرابع: "من سلم من هذا كله، ولكن أهل بلده مصرحون بعداوة التوحيد، واتباع أهل الشرك، وساعون في قتالهم، ويتعذر أن تركه وطنه يشق عليه؛ فيقاتل أهل التوحيد مع أهل بلده ويجاهد بماله ونفسه؛ فهذا أيضًا كافر".

هذا تصريح من الشيخ بأنه يكفّر أولئك الناس بأعيانهم وإلا لما أتى بمثال الكويت ومن فيها ممن يمارسون هذا التدين الشعبي الذي كان منذ عهد ابن تيمية فلم يطلق التكفير في أعيان أصحابه كما سيأتي في ردّه على البكري.

يقول الشيخ بعد ذلك: "وأما الكذب والبهتان [أي من خصومنا]، فمثل قولهم: إنا نكفّر بالعموم، ونوجب الهجرة إلينا على من قدر على إظهار دينه، وإنا نكفّر من لم يكفِّر ومن لم يقاتِل، ومثل هذا وأضعاف أضعافه. فكل هذا من الكذب والبهتان الذي يصدون به الناس عن دين الله ورسوله. وإذا كنا لا نكفّر مَن عبد الصنم الذي على قبر عبد القادر، والصنم الذي على قبر أحمد البدوي، وأمثالهما، لأجل جهلهم وعدم من ينبههم، فكيف نكفّر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا، ولم يكفِّر ويقاتل؟ ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾. بل نكفّر تلك الأنواع الأربعة لأجل محادتهم لله ورسوله"[17].

والشاهد في هذا قولُه: "وإذا كنا لا نكفّر مَن عبد الصنم الذي على قبر عبد القادر، والصنم الذي على قبر أحمد البدوي، وأمثالهما، لأجل جهلهم وعدم من ينبههم، فكيف نكفّر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا، ولم يكفِّر ويقاتل؟".

---

(17) ينظر نص الرسالة كاملة في: محمد بن عبد الوهاب، **فتاوى ومسائل**، تحقيق صالح بن عبد الرحمن الأطرم ومحمد بن عبد الرزاق الدويش (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.])، ص 9. (ما بين معقوفين منّي)

هذا صحيح، فهو لا يكفّر "من لم تقم عليه الحجة"، أي لا يكفّر من لم ينبّهه أحد، حتى لو لم يفهم الحجة، وفق منهجه؛ أي يكفي أن يقال: هذه أصنام تعبدونها من دون الله، ثم تتلى بعض الآيات والأحاديث. ولا يُشترَط في المخاطَب أن يفهمَها. وأما تكفير من كفّر وقاتل، فمنهج ابن تيمية أنه لا يُجازى من بغى بالتكفير بمثله، بل كان ابن تيمية لا يكفّر من كفّره، وهذا نقطع به قطعًا وفق تراثه وسيرته. ويبدو أن منهج الشيخ على طريقة ما روي عن الباقلّاني: "من كفّرَنا كفّرناه". ولم يخطر بباله أن هؤلاء نشؤوا على هذا التديّن الشعبي، وأنهم لا يرونه شركًا وكفرًا، بل هم متأوّلون فيه، "مقلّدون" لعلماء كثر، وأنّ قيام الحجة لا يكفي فيه مجرد الإبلاغ، بل لا بد من رفع الشبهات بأتم ما يمكن رفعُه من البيان والجدال.

وكأن الشيخ لم يقرأ تفصيلات ابن تيمية، بل لم يستحضر سيرته مع خصومه في هذا الشأن، على الرغم من عودته إليه واستدلاله به في مواطن. ولا حاجة إلى إعادة نصوص ابن تيمية التي نقلناها في هذا الكتاب، فقد اطلع عليها القارئ، واطلع على احتراز ابن تيمية الشديد في مسألة تكفير الأعيان، ويكفي في هذا أن ابن تيمية لم يكفّر أعيان الأشعرية الذين قال لهم في بدء محاكماتهم له على عقائده: "لو وافقتكم كنت كافرًا؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال"، قال ابن تيمية: "وكان هذا خطابًا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم"[18]؛ أي إنه هو يعلم أنه كفر، وهم لا يعلمون، مع أنهم علماء وقضاة وشيوخ كما يصفهم. وليسوا هم ممن هو "حديث عهد بالإسلام، والذي نشأ ببادية بعيدة، ولا في مسائل خفيّة"، كما يقول الشيخ.

وقد قال ابن تيمية هذا النص في كتابه في رده على البكري في شأن الاستغاثة التي يعدّها شركية، ومع هذا لم يكفّر البكريَّ الذي كفّره، بل قال بوضوح، بعد أن نقل معذرته لخصومه وأنه لا يكفّرهم لأنهم جهّال متأوّلون، قال معقّبًا: "وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له، فكان هذا خطابنا. فلهذا لم يُقابَلْ جهله وافتراؤه بالتكفير

(18) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الاستغاثة في الرد على البكري**، تحقيق عبد الله بن دجين السهلي (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2005)، ص 253.

[أي البكريّ] بمثله، كما لو شهد شخص بالزور على شخص، أو قذفه بالفاحشة كذبًا عليه، لم يكن له أن يشهد عليه بالزور ولا أن يقذفه بالفاحشة"[19].

وقد لاحظتُ أن لا الشيخ، ولا خصومُه كذلك، انتبهوا إلى النص العزيز جدًا لابن تيمية والذي يشهد فيه بصعوبة إقامة الحجة في زمنه هو، فضلًا عن زمن الشيخ، فقال: "ومن تربّى على مذهبٍ قد تعوَّده واعتقد ما فيه، وهو لا يحسن الأدلة الشرعية وتنازع العلماء، لا يفرق بين ما جاء عن الرسول وتلقته الأمة بالقبول بحيث يجب الإيمان به، وبين ما قاله بعض العلماء، ويتعسر أو يتعذر إقامة الحجة عليه"[20]. ولئن كان هذا النص في سياق الحديث عن بعض الأحكام الفقهية، فإن المناط واحد؛ إذ إن مناط التربية والتعوّد على مذهب فقهي هو عين مناط التربية والتعوّد على مذهب اعتقادي. بل الاعتقادي أشدّ وقعًا وأعمق تجذرًا في النفوس، وأدعى إلى العصبية بكثير كثير من فروع الفقه. وقد طبّق ابن تيمية عمليًا إعذاره لخصومه، وبقي يخاصمهم ويجادلهم ويؤلف لهم المطوّلات ثلاثين سنة، ومع هذا، لم يرَ أن الحجة قامت عليهم، فلم يكفّر أحدًا منهم، بل تراه يعذر التتري الذي أسلم لكنه لا يزال يعبد صنمًا من لُبد (أي جلد)، أو يعظّم النار ويتقرب لها، محتجًا بالآية الكريمة: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 22)[21]. هذا، مع أنه من نافلة القول أن من نطق بكلمة التوحيد، لا بد أنه يعلم مقتضاها وهو نفي كل إله معبود إلا الله!

وعلى هذا، لو أدرك الشيخُ، زمن البكريّ، ورآه ينافح عن الاستغاثة الشركية، لما تردّد في تكفيره بعينه، كما لم يتردد في تكفير الحنابلة الذين رفضوا استسهاله للتكفير والقتال، ورأوا أن من يكفّرهم إنما هم جهّال لم تقم عليهم الحجة. فلقد كفّر الشيخ بعض الأعيان في أهل الخرج، مثلًا، قال: "وإنما كفّرنا هؤلاء الطواغيت، أهل الخرج وغيرهم، بالأمور التي يفعلونها هم؛ منها: أنهم يجعلون آباءهم وأجدادهم وسائط. ومنها: أنهم يدعون الناس إلى الكفر. ومنها: أنهم يبغضون عند الناس دين محمد صلى الله عليه وسلم، ويزعمون أن أهل العارض كفروا لما قالوا: لا يعبد إلا الله،

---

(19) المرجع نفسه، ص 254. (وما بين معقوفين منّي)

(20) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 26 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، ص 202.

(21) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الإخنائية أو الرد على الإخنائي**، تحقيق أحمد بن مونس العنزي (جدة: دار الخراز، 2000)، ص 206.

وغير ذلك من أنواع الكفر"[22]. وقال بعد أن ذكر أن من الشرك دعاء الموتى، والاستغاثة بهم: "إذا عرفتم ذلك، فهؤلاء الطواغيت الذين يعتقد الناس فيهم، من أهل الخَرْج وغيرهم، مشهورون عند الخاص والعام بذلك، وأنهم يترشحون له ويأمرون به الناس، كلهم كفار مرتدون عن الإسلام؛ ومن جادل عنهم، أو أنكر على من كفّرهم، أو زعم أن فعلهم هذا لو كان باطلًا فلا يخرجهم إلى الكفر، فأقلّ أحوال هذا المجادل أنه فاسق لا يقبل خطه ولا شهادته، ولا يصلى خلفه، بل لا يصح دين الإسلام إلا بالبراءة من هؤلاء وتكفيرهم"[23]؛ أي تكفير المذكورين في أهل الخرج، أي تكفير أعيانهم. وقد ذكرنا تكفيره لسليمان بن سحيم الحنبلي، ومحمد بن فيروز الحنبلي، كما كفّر المويس (سيأتي التعريف به)، وغيرهم من الأعيان من المشتغلين بالعلم. فها هو يعتب على أحدهم أنه لا يكفّر هؤلاء بأعيانهم فيقول له: "وكذلك أحمد بن يحيى راعي رغبة [أي المنسوب إلى منطقة يقال لها: رغبة]، عداوته لتوحيد الألوهية والاستهزاء بأهل العارض لما عرفوه، وإن كان يقرُّ به أحيانًا، عداوة ظاهرة لا يمكن أنها لا تبلغك. وكذلك ابن إسماعيل، أنه نقض ما أبرمت في التوحيد، وتعرف أن عنده الكتاب الذي صنفه رجل من أهل البصرة، كله من أوله إلى آخره في إنكار توحيد الألوهية، وأتاكم به ولد محمد بن سليمان راعي وثيثية، وقرأه عندكم وجادل به جماعتنا؛ وهذا الكتاب مشهور عند المويس وأتباعه، مثل ابن سحيم وابن عبيد، يحتجون به علينا ويدعون الناس إليه، ويقولون: هذا كلام العلماء. فإذا كنت تعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم ما قاتل الناس إلا عند توحيد الألوهية، وتعلم أن هؤلاء قاموا وقعدوا، ودخلوا وخرجوا، وجاهدوا ليلًا ونهارًا في صد الناس عن التوحيد، يقرؤون عليهم مصنفات أهل الشرك، لأي شيء لم تُظهِر عداوتَهم وأنهم كفار مرتدون؟"[24]. لعل القارئ هنا يتساءل: ما المقصود بمصنّفات أهل الشرك؟ أما الذين كفّرهم بأعيانهم هنا ويلوم المخاطَب بأنه لم يظهِر أنهم كفار مرتدون، فمنهم من استطعت تحديده واهتديت إلى ترجمته؛ أحمد بن يحيى بن عبد اللطيف الحنبلي (ت. 1163هـ)، كان قاضيًا في قرية يقال لها "رغبة"، وهو

(22) ابن عبد الوهاب، **الرسائل الشخصية**، ص 232.

(23) المرجع نفسه، ص 181.

(24) المرجع نفسه، ص 20. (ما بين معقوفين منّي)

سليل أسرة علمية "حنبلية"[25]، ومن أجداده الشيخ إسماعيل بن رميح الحنبلي (ت. نحو 970هـ)، وله كتاب بعنوان **تحفة الطالب في المسائل الغرائب أو مجموع ابن رميح**، في الفقه الحنبلي[26]. أما المويس، فيقصد به عبد الله بن عيسى المويسي الحنبلي (ت. 1175هـ)، كان من تلاميذ العلّامة الحنبلي الشهير السفّاريني، وقد مهر في الفقه، وعادى الدعوة الوهابية منذ ظهورها[27].

إن كل من ذكرناهم كفّرهم الشيخ بأعيانهم. ولعلك بحسب ما ظهر لك من منهج ابن تيمية وسلوكه، يغلب على ظنّك أن هؤلاء لو كانوا في زمنه، لأطال لهم حبل العذر، وإن قسا عليهم في الأوصاف، وأغلظ عليهم في الإنكار، كما فعل مع البكري، مثلًا، في شأن الاستغاثة.

في مثل هذه الأجواء تصدّى بعض العلماء من خصوم الشيخ، له ولدعوته، فكتبوا في تبرئة ابن تيمية وابن القيّم من تكفير الأعيان؛ وذلك لأن الشيخ وأتباعه أعادوا إنتاج ابن تيمية بصورة تخالف صورته في التاريخ، فأنشؤوا ابن تيمية وهابيًّا متخيلًا، كما صنع الحنابلة أحمد بن حنبل حنبليًا متخيلًا.

فمن أولئك الذين تصدّوا للشيخ وأتباعِه، أخوه سليمان بن عبد الوهاب التميمي الحنبلي (ت. 1208هـ، أي بعد أخيه بعامين)[28]، في كتابه **الصواعق الإلهية في الرد**

---

(25) ترجمته في: آل بسام، ج 1، ص 553.

(26) ترجمته في: المرجع نفسه، ص 567.

(27) ترجمته في: المرجع نفسه، ج 4، ص 364.

(28) كان سليمان معارضًا لدعوة أخيه، وواضح من كتابه **الصواعق الإلهية** أنه ينقم على أخيه أشياء، منها ادعاء الاجتهاد من دون تحصيل آلته، واستسهال التكفير في مخالفة صريحة لنهج السلف الصالح وابن تيمية وابن القيّم. فمما ذُكِر من أخباره وقد كان في مدينة يقال لها حريملاء، كما يذكر ذلك مؤرخ الدعوة النجدية ابن غنّام بقوله في أحداث 1165هـ: "واستنشق الشيخ من أخيه سليمان، أنه لأسباب الردة معوان، وأنه يلقي إلى الرؤساء، وخاصة من الجلساء، شبهًا كثيرة، وإنما دعاه إلى هذا الحسدُ لأخيه والغيرة، فلأجل إلقائه عليهم الشُّبَهَ، وترويجه عليهم بما خفي معنًى واشتبه؛ كاتبه الشيخ وناصحه، بل أنّبه وكافحه، وحذّره شؤم العاقبة، وبيّن له أنه لا يُدرك مطالبَه؛ فلم تُجدِه النصائح والإنذار، ولم يجنح إلى منهج الاعتبار، ومحجة الاستبصار، والطمأنينة والسكنى في تلك الديار، بل طلب واختار ركوب كواهل الأخطار، وكان سليمان قبل أنْ يطير من الردة اللهب، حين عذله الشيخ وعتب؛ أرسل إلى الشيخ رسالة، حبَّر فيها كلامه ومقاله، وزخرف فيها أقواله، ولكنها للعهد قد تضمنت، ولعقد الأيمان قد حوت وأحكمت، أنه إنْ وقع من أهل حريملاء ارتداد؛ لا يقيم يومًا في تلك البلاد؛ فلم يفِ بذلك الوعد، بل أخلف الميثاق والعهد، وآثر السكنى والبقاء، أيام الفتنة والشقاء، كيف لا وهو أبو عذرها؟ والباعث على تأسيس أمرها؟ والداعي إلى تأسيس قبيحها =

على الوهابية، والكتاب من أوله إلى آخره هو في مسألة التكفير. وهذا يؤكد أن مخالفة العلماء إياه كانت أعمق وأكثر ما كانت في مسألة التكفير، وبيان أن ما عليه الشيخ وأتباعه مجافٍ لمنهج أهل السنّة والجماعة، في هذه المسألة، بل مناقض لمنهج ابن تيمية وابن القيم.

أفاض سليمان في نقل نصوص ابن تيمية في مسألة الإعذار بالجهل، وتوسعته العذر للخلق[29]. فردّ عليه أخوه الشيخ برسالة بعنوان **مفيد المستفيد في كفر تارك**

= ونكرها". حسين بن أبي بكر بن غنّام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (تاريخ ابن غنّام)**، اعتنى به سليمان بن صالح الخراشي، ج 2 (الرياض: دار الثلوثية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 692. وقول ابن غنّام (ت. 1225هـ): "وأنه لأسباب الردة معوان". يذكر ابن غنّام أيضًا، في أحداث سنة 1167هـ، أن سليمان بن عبد الوهاب أرسل كتابًا مع رجل يقال له سليمان بن خويطر، إلى بلد العيينة، فيه ردٌّ على أخيه الشيخ محمد، وتحذير لهم من دعوته، فأمر الشيخ محمد بقتل ابن خويطر المشار إليه، مع أنه ليس إلا رسولًا لأخيه سليمان (وهذا يعني أنه عنده مرتدّ، فما بال أخيه؟)، قال ابن غنّام: "وفيها [أي سنة 1167هـ]، مقتل سليمان بن خويطر، وسبب ذلك: أنه قدم بلدة حريملا خفية، وهم إذ ذاك بلد حرب [تأمّل كيف وصفها بأنها دار حرب!]، فكتب معه سليمان بن عبد الوهاب إلى أهل العيينة كتاب [كذا]، وذكر فيه شبهًا مزخرفة، وأقاويل مغيّرة محرّفة، وأحاديث أوهى من نسخ العنكبوت [كذا، والصواب: نسج]، وأمره أن يقرأها في المحافل والبيوت، وألقى في قلوب أناس من أهل العيينة شبهًا مضرة شينة، غيّرت قلوب من لم يتحقق بالإيمان، ولم يعرف مصادر الكلام بالإتقان، فكان يفعل ما أُمِره به، فلما تحقق حاله واختبر، أمر الشيخ به أن يُقتَل فقُتِل، وامتُثِلَ أمرُه وقُبِل" (ص 695-696). (ما بين معقوفين منّي). قال ابن غنام: "ثم إن سليمان على حالته لم يزل، يرسل الشبَهَ في الكتب لأهل العيينة مع من خرج منهم ودخل، ويبذل في ذلك الجدّ في العمل، ثم إن الشيخ أرسل لأهل العيينة رسالة، أبطل فيها ما موّه به سليمان وما قاله، وعطّل فيها كلامه وأقواله". المرجع نفسه. هذه الرسالة التي ردّ بها محمد على أخيه سليمان مطبوعة بعنوان **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد**، وعليها شروح. وفي أحداث سنة 1168هـ، يهرب سليمان بن عبد الوهاب حين دخلت قوّات الدعوة النجدية حريملاء وفتحوها "عنوة"، قال ابن غنّام: "وفيها [أي سنة 1168هـ]، فتح الله للمسلمين حريملا، أخذوها بالسيف عنوة، وبغتوا أهلها بها فجوة [...] ودخل المسلمون البلد، ولم يكن أحدٌ من أهل الشرك إلا شرد [...] وخرج منها هاربًا ابن عبد الوهاب سليمان" (ص 736-737). وبقي سليمان هاربًا من أخيه، حتى سنة 1190هـ، فأقبل على أخيه مع أهل منيّخ وأهل الزلفي، فاستقبله أخوه وأسكنه الدرعية، حتى "مات، ولله الحمد، على حالة رضا، بعدما جرى منه وما مضى، فلم يوافه القضا، إلا بعدما رفض ما كان عليه وانقضى" (ص 812-813). قال ابن لعبون في تاريخه: "وفي سنة تسعين بعد المائة والألف، وفد أهل الزلفي ومنيّخ على الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعبد العزيز بن محمد ومعهم سليمان بن عبد الوهاب، وقد استقدمه أخوه محمد وعبد العزيز كرهًا، وألزموه السكن في الدرعية [أي أشبه بالإقامة الجبرية]، وقاموا بما ينوبه من النفقة حتى توفاه الله فيها". نقل ذلك: آل بسام، ج 2، ص 352.

(29) سليمان بن عبد الوهاب النجدي، **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**، ط 3 (إسطنبول: مكتبة إيشيق، 1979)، ص 17-29. وينصح بقراءة الكتاب كله.

التوحيد[30]. ينقل الشيخ فيها عن ابن تيمية نصوصًا "مطلقة" في "تكفير المطلقات". ولكنه، كما مرّ وتكرّر، لا يفهمها إلا أنها في تكفير المعيّن! فمن ذلك مثلًا أنه نقل عن ابن تيمية قوله: "والعبادة لغير الله أعظم كفرًا من الاستعانة بغير الله، فلو ذبح لغير الله متقربًا إليه لحرُم، وإن قال فيه بسم الله، كما قد يفعله طائفة من منافقي هذه الأمة، وإن كان هؤلاء مرتدّين لا تباح ذبائحهم بحال، لكن يجتمع في الذبيحة مانعان، وهذا ما يُفعَل بمكة وغيرها من الذبح للجن". قال الشيخ: "انتهى كلام الشيخ [أي ابن تيمية]، وهو الذي ينسب إليه أعداء الدين أنه لا يكفّر المعيّن"[31]. أين تكفير المعيّن في نص ابن تيمية؟ لا وجود لأي معيّنين كفّرهم ابن تيمية في هذا النص، لم يسمّ أحدًا، لا قرية ولا مدينة، ولا طائفة محددة، ولا أهل بلد ما، بل ولا حتى أهل مكة على الرغم من أنه ذكر بصيغة المبني للمجهول "كما يُفعَل بمكة". وإنما نصّ ابن تيمية هنا على نوع من الناس، سماهم منافقي هذه الأمة، وأطلق الحكم على هذا "النوع" بأنهم مرتدّون، وهذا حكم في مطلقات لا في أعيان. لكن ابن عبد الوهاب لا يفهم من هذا إلا أنه نص في تكفير معيّنين! بل يصف من ينفي عن ابن تيمية تكفير المعيّنين بأنه عدوّ للدين. وبهذا النص الذي في المطلقات يحتج الشيخ على تكفير المعيّنات، أي إنه فهم ابن تيمية فهمًا مقلوبًا.

ينقل الشيخ أيضًا عن ابن تيمية كلامًا لا يخرج عن تكفير المطلقات، كقوله: "فإن من الناس من يسجد للشمس وغيرها من الكواكب ويدعوها بأنواع الأدعية. وهذا من أعظم أسباب الشرك الذي ضل به كثير من الأولين والآخرين، حتى شاع ذلك في كثير ممن ينتسب إلى الإسلام. وصنف بعض المشهورين فيه كتابًا على مذهب

(30) وهو من الكتب المعتمدة التي اعتنى "الدواعش" بطباعتها، ينظر: محمد بن عبد الوهاب، **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد** ([د. م.]: مطابع الدولة الإسلامية، 2014). فالكتاب مطبوع بإشراف "الدولة الإسلامية"، وعلى نفقتها! وجاء في مقدّمة الناشر لهذا الكتاب "فحريٌّ بنا اليوم أن نعيد نشر هذه الرسالة القيّمة، ونبثّ تلك العقيدة الصافية، عقيدة التوحيد الخالص التي تبنّاها ودعا لها، وقاتل لأجلها الشيخُ ابن عبد الوهاب رحمه الله، وتابعه في ذلك من بعده أبناؤه وأحفاده، أئمة الدعوة النجدية رحمهم الله أجمعين. هذا، وإنا لنحمد الله تعالى أن يسّر لنا طباعة **مفيد المستفيد**، ونشكره سبحانه أن شرّفنا بنشـ ما جدده الشيخ محمد من عقيدة التوحيد والتي ما فتئ الطواغيت وأتباعهم يحاربونها باسم 'الوهابيـ والتكفيريون، والخوارج، ...' منذ انطلاقتها الأولى وإلى وقتنا هذا. ولكن أنّى لهم طمس نور التوحيد، و صار للإسلام اليوم دولة على منهاج النبوة، تحرس حمى التوحيد، وتحمي دعاته". المرجع نفسه، ص 4

(31) المرجع نفسه، ص 10. (ما بين معقوفين منّي)

المشركين، مثل أبي معشر البلخي، وثابت بن قرّة، وأمثالهما ممن دخل في الشرك وآمن بالطاغوت والجبت، وهم ينتسبون إلى الكتاب كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾". قال ابن عبد الوهاب: "فانظر رحمك الله إلى هذا الإمام الذي ينسب إليه من أزاغ الله قلبَه عدم تكفير المعيّن، كيف ذكر ذلك عن مثل الفخر الرازي وهو من أكابر أئمة الشافعية، ومثل أبي معشر، وهو من أكابر المشهورين من المصنفين وغيرهما، أنهم كفروا وارتدّوا عن الإسلام، والفخر هو الذي ذكره الشيخ في الردّ على المتكلمين، لما ذكر تصنيفه الذي ذكر هنا، قال: 'وهذه ردة صريحة باتفاق المسلمين'"[32].

أما أبو معشر فقد "عبد القمر مدّة، كما أخبر بذلك عن نفسه"[33]، كما نقل ابن تيمية عنه، فتكفيره تكفير رجل يصرّح بأنه "يعبد غير الله". وأما ابن قرّة فهو صابئي أصلًا، وليس بمتظاهر بالإسلام، وبقي على دينه ولم يشهد شهادة التوحيد، حتى يُحشَر في الاستدلال. وأما وصف بعض كلام الرازي بأنه "ردّة"، فهذا وصف للكلام والفعل، ولا يعني، في منهج ابن تيمية نفسه، أنه وصف للقائل وتكفير له بعينه، ولا حاجة إلى نقل نصوص ابن تيمية في هذا، فهي الآن أكثر شيء انتشارًا. ثم كيف يحكم ابن تيمية على الرازي بأنه مرتدّ، ثم يترحّم عليه في موطن آخر؟[34]

ينقل الشيخ عن ابن تيمية كلامًا له في أن من دعا نبيًا أو وليًا، فقال: يا سيدي فلان انصرني، أو أغثني، أو ارزقني، أو اجبرني، فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل[35]. فيعلق قائلًا: "فتأمّل أوّل هذا الكلام وآخره، وتأمّل كلامه في من دعا نبيًا أو وليًّا، مثل أن يقول: يا سيدي فلان أغثني ونحوه؛ أنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل. هل يكون هذا إلا في المعيّن؟ والله المستعان"[36].

---

(32) المرجع نفسه، ص 12-13.

(33) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق يحيى محمد الهنيدي [وآخرون]، ج 1 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، ص 410.

(34) المرجع نفسه، ج 8، ص 529.

(35) ابن عبد الوهاب، **مفيد المستفيد**، ص 16-19.

(36) المرجع نفسه، ص 19.

وهذا كلام في المطلقات لا في المعيّنين، وأنه يجري على المعيّن حين تقام عليه الحجة الرسالية فيجحد، كما هو المعروف عند ابن تيمية، ولكن الواقع العملي لابن تيمية أنه لم يكن يكفّر معيّنين كما سبقت الإشارة مرارًا، وكما سبق النقل عنه أنه كان يرى تعسّر إقامة الحجة أو تعذّرها على من اعتاد مذهبًا وتربّى عليه، بخلاف الشيخ الذي يرى أنه لا يشترط فهم الحجة لإقامتها!

ويستدل الشيخ كذلك بكلام لابن تيمية حول قتال أهل الردة، وقتال مانعي الزكاة، ويذكر ما قاله ابن تيمية من أن "سيرة الخلفاء فيهم جميعهم سيرة واحدة، وهي قتل مقاتلتهم، وسبي ذراريهم، وغنيمة أموالهم، والشهادة على قتلاهم بالنار، وسموهم جميعهم أهل الردة". قال الشيخ معلقًا: "فتأمّل كلامه رحمه الله في تكفير المعيّن والشهادة عليه إذا قُتِل بالنار، وسبي حريمه وأولاده عند منع الزكاة، فهذا الذي ينسب عنه أعداء الدين عدم تكفير المعيّن"[37].

وهذه القراءة لابن تيمية قراءة ناقصة جدًا، فأهل الردة على العموم كان أكثرهم مرتدّين مقاتلين محاربين معتدين، وأما "قتال مانعي الزكاة"، فنوع مختلف، وكان نزاع عمر مع أبي بكر فيهم. وابن تيمية نفسه ينقل خلاف أهل العلم في قتال مانعي الزكاة، فمن الفقهاء من عدّه قتال بغي، ومنهم من عدّه من جنس قتال الخوارج[38]. وكيفما كان الأمر، فعلي بن أبي طالب لم يكفّر الخوارج، وابن تيمية نفسه لا يكفّرهم. وإذا كان هناك من عدّ مانعي الزكاة إما من جنس البغاة وإما من جنس الخوارج؛ فعلى القولين جميعًا ليسوا كفارًا ولا مرتدّين. إلا أن ابن تيمية يرى أن "مانعي الزكاة" الذين كانوا يقاتلون لمنعها، في عهد الصحابة، لم يكن لهم شبهة سائغةٌ، وهم "يقاتَلون على منعها".

قال ابن تيمية: "فإن الأمة متفقون على ذم الخوارج وتضليلهم، وإنما تنازعوا في تكفيرهم، على قولين مشهورين من مذهب مالك، وأحمد. وفي مذهب الشافعي أيضًا نزاع في كفرهم. ولهذا كان فيهم وجهان في مذهب أحمد وغيره على الطريقة الأولى؛ أحدهما: أنهم بغاة. والثاني: أنهم كفّار كالمرتدين يجوز قتلهم ابتداء وقتل

(37) المرجع نفسه، ص 28.

(38) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 537.

أميرهم، واتباع مدبرهم. ومن قدر عليه منهم استتيب كالمرتد، فإن تاب وإلا قتل، كما أن مذهبه [أي أحمد] في مانعي الزكاة إذا قاتلوا الإمام عليها، هل يكفرون مع الإقرار بوجوبها؟ على روايتين، وهذا كله مما يبين أن قتال الصدّيق لمانعي الزكاة، وقتال عليٍّ الخوارج؛ ليس مثل القتال يوم الجمل، وصفين، فكلام علي وغيره في الخوارج يقتضي أنهم ليسوا كفارًا كالمرتدّين عن أصل الإسلام. وهذا هو المنصوص عن الأئمة كأحمد وغيره، وليسوا مع ذلك حكمهم كحكم أهل الجمل وصفين، بل هو نوع ثالث وهذا أصح الأقوال الثلاثة فيهم، وممن قاتلهم الصحابة مع إقرارهم الشهادتين، والصلاة، وغير ذلك؛ مانعو الزكاة، كما في الصحيحين: عن أبي هريرة أن عمر بن الخطاب قال لأبي بكر: يا خليفة رسول الله، كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 'أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحقها'. فقال له أبو بكر: ألم يقل لك 'إلا بحقها'؟ فإن الزكاة من حقها، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها". قال ابن تيمية: "وقد اتفق الصحابة والأئمة بعدهم على قتال مانعي الزكاة وإن كانوا يصلون الخمس ويصومون شهر رمضان وهؤلاء لم يكن لهم شبهة سائغة، فلهذا كانوا مرتدين وهم يقاتلون على منعها، وإن أقروا بالوجوب كما أمر الله"[39].

ينقل ابن تيمية عن الإمام أحمد بن حنبل أن له روايتين في تكفير مانعي الزكاة إذا قاتلوا الإمام عليها [يرجى النظر في هذين الشرطين: منع الزكاة، وقتال الخليفة عليها. وهذان الشرطان ليسا متحققين في زمن ابن عبد الوهاب، فليس هو الخليفة، ولا حتى الإمام عبد العزيز بن سعود]. وهذا المنقول عن ابن تيمية، ليس من قبيل تكفير الأعيان، أيضًا، بل هو في المطلقات. ومع هذا، أغفل ابن عبد الوهاب نقلَ ابن تيمية لخلاف العلماء في قتال مانعي الزكاة، وهل هو قتال بغاة، أم قتال خوارج، أم نوع ثالث، كما غفل عن واقع الذين منعوا الزكاة في عهد أبي بكر وكبار الصحابة، وساوى المعيّنين بغيرهم.

لا نطيل في سرد نصوص الشيخ في الكتاب المشار إليه. لكنها تبين بوضوح أنه لم يفهم ابن تيمية، وأنه "يؤوّل" كلامه في المطلقات، أنه على معيّنين. بل حتى

(39) المرجع نفسه، ص 540-541. (ما بين معقوفين منّي)

ما قد يكون في كلام ابن تيمية من قبيل الإشكالات التي يلزمها نظر وبحث، يتجاوزه الشيخ، ويطفر عنه. والواضح أن خصوم الشيخ في هذه المسألة، أقرب إلى فهم ابن تيمية وابن القيم منه.

وبعد قرن من الزمن، كتب رجل يقال له داود بن سليمان بن جرجيس البغدادي (ت. 1299هـ) رسالة بعنوان **صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيّم في تبرئة ابن تيمية وابن القيّم**[40]. كان شغل ابن جرجيس الشاغل في هذا الكتاب، كما هو ظاهر في العنوان، تبرئة ابن تيمية وابن القيّم من شناعة تكفير أعيان المسلمين المتأولين، فقال: "قد اشتهر أن الشيخ تقي الدين بن تيمية، وتلميذه شمس الدين بن القيم يحكمان على أهل السنّة والجماعة، ممن يتوسل بالأنبياء والصالحين من أهل القبور، ويناديهم ويستغيث بهم إلى الله، أو يحلف بغير الله، أو ينذر لأنبياء الله أو لأوليائه، وما أشبه ذلك، بالتكفير والإشراك المخرجين عن الملة أو أنهما يحكمان بالتأثيم لفاعل ذلك، أخذًا من ظاهر كلامهما، حتى حصل من ذلك فتنٌ، وتفريق بين المسلمين. ثم إني راجعت بعض كتبهما، وأمعنت النظر فيها، فوجدتُهما قد تبرآ من ذلك، وسلكا أعدل المسالك، بل رأيتهما أعذرا فاعل ذلك إذا كان مجتهدًا أو مقلدًا، وله حسن قصد، وربما قالا: مأجور في فعله. وهما وإن أطلقا في كتبهما وشدّدا، لكنهما خصصا في بعضها وقيّدا. فالذي لا يمعن النظر في كلامهما يحكم بأنهما قائلان بالتكفير والتشريك بهذه الأمور. وليس الأمر كما ظنّ، بل هما أشدّ الناس إنكارًا على من يبادر إلى تكفير معيّن أو تشريكه أو تأثيمه، ووجدت عباراتهما طافحة بذلك. فمن نظر إلى ظاهر كلامهما المطلق، ولم يعرف ما قيّدا فقد ظلم الناس، وظلَمَهما، وظلم نفسه. أما ظلم الناس؛ فلأنه حكم بتكفيرهم وتشريكهم بظاهر كلامهما، وهما لا يقولان بموجبه، فضلّ وأضلّ. وأما ظلمهما فلأنه يُشيع عنهما ذلك وينقله، فيسبهما ويبغضهما الذي لم يدر حقيقة الحال. وأما ظلم نفسه؛ فلأنه كفّر مسلمًا موحدًا، وأخرجه من الملة، وصار هو الكافر والآثم"[41].

(40) داود بن سليمان البغدادي، **صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيّم في تبرئة ابن تيمية وابن القيّم** (بغداد: مطبعة نخبة الأخبار، 1888)، ص 3.

(41) المرجع نفسه، ص 3.

في هذا النص الذي اضطررنا إلى نقله على طوله، بيان لمحل النزاع، وتوضيح أن ابن تيمية وابن القيّم أطلقا الأحكام بالتشريك والتكفير والتأثيم على الأقوال والأفعال والمطلقات، ولكنهما أبعد الناس عن تكفير المعيّن أو تشريكه أو تأثيمه إذا كان مجتهدًا مخطئًا، أو مقلدًا لا يحسن الاستدلال.

وقد قسّم ابن جرجيس كتابه على أبواب، فالأوّل خصصه لنقل عبارات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، الدالة على تبرئتهما من تكفير أحد من المسلمين أو تشريكه إذا فعل شيئًا مما هو عندهما شرك وكفر. والثاني خصصه لذكر أدلة المجوّزين للاستغاثة ونداء أهل القبور، وأنها لا تعد شركًا، والثالث لمجادلة مانعي تلك المظاهر، مؤكّدًا أنه "ليس المطلوب من هذا عمل الناس وترغيبهم على هذه الأفعال، بل المطلوب عدم التعرض لمن يفعلها لا بتكفير ولا بتأثيم ولا بتشريك، لأن لهم أدلة وحججًا يعذرهم الله فيها"[42].

لا حاجة بنا إلى نقاش أدلة المنع والتسويغ لتلك المظاهر مما يعد تدينًا شعبيًا، فهي ليست من شأننا هنا. ولكن البحث هو مسألة التكفير وعذر المخالف، التي نقل فيها ابن جرجيس عن ابن تيمية 53 نصًا في إعذار ابن تيمية الجاهلَ في أصول الدين وفروعه. وأنه لا يكفر حتى تقام عليه الحجة الرسالية. نعم، أخطأ المؤلف في نقل بعض الأكاذيب على ابن عبد الوهاب، والمبالغات التي كانت ضمن "المتخيَّل" أيضًا، في سياق الترادّ المتبادل والجدال، في حومة تكفير وقتال واستعداء، كما فعل غيره. لكنّه (أي ابن جرجيس) أصاب في أن هناك استسهالًا عند الوهابية في تكفير المعيّنين، بأدنى ملابسة.

كان هذا الكتاب بالغ التأثير، لكثرة النقول التي أوردها عن ابن تيمية وتلميذه في إعذار من وقع منه عمل كفري وشركي من المسلمين، فتدفّقت عليه ردود معاصريه من علماء الدعوة النجدية. فردَّ عليه عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ (ت. 1285هـ)، مفتي الديار النجدية في وقته، بكتابه **كشف ما ألقاه إبليس، من البهرج والتلبيس، على قلب داود بن جرجيس**[43]، فوصف خصمه بأن كلامه يدور

(42) المرجع نفسه، ص 4-5.

(43) عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، **كشف ما ألقاه إبليس من البهرج والتلبيس على قلب داود بن جرجيس**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الزير آل حمد (الرياض: دار العاصمة، 1995).

على "جحود التوحيد"[44]، وأن كلامه فيه من "المماحلة تعمدًا والمجاهرة"[45]، وأنه جحد "ما كان معلومًا من الدين بالضرورة مكابرة وعنادًا"[46]، وأنه ليس عنده إلا "الخبط والعناد"[47]، وأنه "معاند"[48]، وأن كتابه احتوى "جحود ما بعث الله به المرسلين من توحيد رب العالمين"[49]، وأن ابن جرجيس "عدوّ كلِّ موحِّد"[50]، أي إنه عدوّ للملائكة والرسل والأنبياء والصحابة والتابعين والأمة جميعها! بل قال في حقه: "فليس عند هذا العراقي وأمثاله من المشركين، ما يدفع حجج الله"[51]، وأنه "اختار لنفسه دين المشركين"[52]، وهذا تصريح بتكفير ابن جرجيس بعينه. يضاف إلى وصفه السابق بالعناد والمكابرة وتعمّد جحود التوحيد، واختيار دين المشركين، أي إن ابن حسن آل الشيخ يحكم عليه بعينه أنه كافر مرتدّ. هذا، مع أنه، عند ابن تيمية، ليس إلا من أهل التأوّل والجهل في هذا الباب، يظن، جهلًا، أن ما عليه هو الحق. ويجادل فيه كما جادل البكريُّ ابن تيمية، ولم يكفّره ابن تيمية.

ولم يأتِ ابن حسن آل الشيخ في مسألة تكفير المعيّن ومناقشة كلام ابن جرجيس بشيء يردّه، بل أتى بنصوص لابن تيمية، قاطعة في عدم تكفير عموم المسلمين الواقعين في هذه "الشركيات"، نقلها من ردّ ابن تيمية على البكري، حين قال، بعد أن ساق مظاهر الشرك في الاستغاثة ونحوها: "ولكن لغلبة الجهل، وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين، لم يمكن تكفيرهم بذلك، حتى يبيّن لهم ما جاء به الرسول مما يخالفها"[53].

وبقي المؤلف بن حسن آل الشيخ يسوق الحجج تلو الحجج، حتى قال في حق ابن جرجيس في ادعائه بعض الإجماعات المتأخرة على مسائل ليس فيها إجماع على

---

(44) المرجع نفسه، ص 46.
(45) المرجع نفسه.
(46) المرجع نفسه، ص 67.
(47) المرجع نفسه.
(48) المرجع نفسه، ص 68.
(49) المرجع نفسه، ص 147.
(50) المرجع نفسه، ص 83.
(51) المرجع نفسه، ص 94.
(52) المرجع نفسه، ص 156.
(53) ابن تيمية، **الاستغاثة في الرد على البكري**، ص 411؛ قارن بـ: آل الشيخ، **كشف ما ألقاه إبليس**، ص 238.

التحقيق (والحق هنا مع آل الشيخ، أعني في عدم اعتبار الإجماعات المتأخرة)، قال: "فليس إجماع هؤلاء حجة، وليسوا من أهل الإجماع الذي يحتج به في الأحكام؛ لمخالفتهم ما جاءت به الرسل من توحيد الله، وما بعث به خاتم النبيين محمدًا صلى الله عليه وسلم، من النهي من الشرك، وقتال أهله، واستحلال دمائهم وأموالهم. وخالفهم أتباع الرسل فعرفوا ما جهلوه من التوحيد، وأنكروا ما وقعوا فيه من الشرك، وهم الفرقة الناجية، والطائفة التي لا تزال على الحق ظاهرة، وما اجتمع عليه سلف هذه الأمة وأئمتها من إنكار الشرك، ومعاداة أهله، وقتالهم"[54]. فقوله: "لمخالفتهم ما جاءت به الرسل من توحيد الله، وما بعث به خاتم النبيين، من النهي عن الشرك، وقتال أهله، واستحلال دمائهم وأموالهم". كلامٌ ملبِس، لأن هؤلاء لا يرون أنفسهم مشركين أصلًا. أما نهيهم عن قتال أهل الشرك، فهم لا يعنون به إلا النهي عن قتال المسلمين المتأولين المخطئين، ومقصودهم الإنكار على الوهابية في قتال هذا النوع من الناس واستحلال دمائهم وأموالهم. وابن حسن آل الشيخ هنا يستنكر عليهم هذا الاستنكار، وذلك لأنه يرى أن هؤلاء المسلمين المتأولين الجاهلين المخطئين ليسوا إلا مشركين تحل دماؤهم وأموالهم! أي إنه على النهج ذاته في مسألة التكفير والقتال.

وممّن ردّ على ابن جرجيس، عبد اللطيف آل الشيخ (ت. 1292هـ)، في كتابه **منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس**[55]. وقد ناقشه فيما هو الشرك ذاته، وهل تلك الأفعال المستنكرة شرك أو لا، وهذا ما لا نناقشه هنا، بل ما نناقشه هو مسألة عذر المخطئ وتكفير الأعيان.

في المقدّمة أبدى عبد اللطيف اعتراضه على دعوى ابن جرجيس أن ابن تيمية يعذر المسلم الذي يفعل تلك الاستغاثة "الشركية" وما يتعلق بها، إذا كان مجتهدًا مخطئًا أو مقلّدًا يقلد مشايخه بلا علم بالاستدلال، فقال: "وهذا العراقي يظن أن المسلمين يكفّرون أهل الشرك وعُبّاد الصالحين ويقاتلونهم على التوحيد، تقليدًا للشيخ وغيره. وهذا لأنه لا يحسن سوى حرفة التقليد. والكتاب والسنّة عنده عن الاستدلال والاحتجاج بمكان بعيد. والمسائل التي يسقط الذم عن المخطئ فيها إذا

(54) آل الشيخ، **كشف ما ألقاه إبليس**، ص 340.

(55) عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، **منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس** (الرياض: دار الهداية للنشر والتوزيع، 1987).

اجتهد واتقى الله ما استطاع هي المسائل الاجتهادية، أي التي يسوغ الاجتهاد فيها أو ما يخفى دليله في نفسه، ولا يعرفه إلاّ الآحاد؛ بخِلاف ما علم بالضرورة من دين الإسلام، كمعرفة الله بصفاته وأسمائه وأفعاله وربوبيته ومعرفة ألوهيته وكتوحيده بأفعال العبد وعباداته؛ فأي اجتهاد يسوغ هنا وأي خفاء ولبس فيه؟

وليس يصح في الأذهان شيء ... إذا احتاج النهار إلى دليل"[56].

وهكذا يحسم عبد اللطيف النزاع في مسألة عذر الجاهل، فيوضح قاطعًا، أن "المسائل التي يسقط الذم عن المخطئ فيها، إذا اجتهد [...] هي المسائل الاجتهادية أي التي يسوغ الاجتهاد فيها، أو ما يخفى دليله [...]، بخلاف ما علم بالضرورة من دين الإسلام"، وضرب على هذا أمثلة، كـ"معرفة الله بصفاته وأسمائه وأفعاله وربوبيته ومعرفة ألوهيته وكتوحيده". ويتساءل: "فأي اجتهاد يسوغ هنا وأي خفاء ولبس فيه؟".

لعل عبد اللطيف نسي كلام ابن تيمية الذي سبق إيراده في دراستنا، في عذر ذاك الذي ورد الحديث فيه أنه أمر أولاده بإحراقه إذا مات، لئلا يقدر الله أن يجمعه بعد وفاته، أي إنه شكّ في قدرة الله، وهي داخلة في "المعلوم بالضرورة" الذي يتساءل عبد اللطيف "أي خفاء ولبس فيه؟"، وأغفل كلام ابن تيمية حين قال معقبًا: "فهذا رجل شك في قدرة الله وفي إعادته إذا ذُرِّي، بل اعتقد أنه لا يُعاد، وهذا كفر باتفاق المسلمين، لكن كان جاهلًا لا يعلم ذلك وكان مؤمنًا يخاف الله أن يعاقبه فغفر له بذلك. والمتأول من أهل الاجتهاد الحريص على متابعة الرسول أولى بالمغفرة من مثل هذا"[57]؛ أي إن مقتضى كلام ابن تيمية، بقوله: "والمتأول من أهل الاجتهاد الحريص على متابعة الرسول ...إلخ": أن هؤلاء المقلّدين، وشيوخهم المخطئين في تلك المسائل التي يجعلهم فيها عبد اللطيف من أهل الشرك الذين يقاتَلون وتُستحَل دماؤهم وأموالهم، هم أولى بالمغفرة من هذا، لأنهم يظنون أنهم يعظّمون النبي والصالحين، وأنهم بهذا يعظّمون الله ويطيعونه. هذا مع أن ابن جرجيس أورد استدلال ابن تيمية بالحديث المشار إليه في حق القلندرية، وعَذَرهم، فقال: "وهؤلاء الأجناس وإن كانوا قد كثروا في هذا الزمان؛ فلقلة دعاة العلم والإيمان، وفتور آثار

---

(56) المرجع نفسه، ص 18.

(57) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 3، ص 231.

الرسالة في أكثر البلدان، وأكثر هؤلاء ليس عندهم من آثار الرسالة وميراث النبوة ما يعرفون به الهدى، وكثير منهم لم يبلغهم ذلك. وفي أوقات الفترات وأمكنة الفترات؛ يثاب الرجل على ما معه من الإيمان القليل، ويغفر الله فيه لمن لم تقم الحجة عليه، ما لا يغفر به لمن قامت الحجة عليه [...] وأصل ذلك أن المقالة التي هي كفر بالكتاب والسنّة والإجماع، يقال: 'هي كفرٌ'، قولًا يُطلَق، كما دل على ذلك الدلائل الشرعية [...] ولا يجب أن يُحكَم في كل شخص قال ذلك بأنه كافر، حتى يثبت في حقه شروط التكفير وتنتفي موانعه، مثل من قال: إن الخمر أو الربا حلال؛ لقرب عهده بالإسلام؛ أو لنشوئه في بادية بعيدة، أو سمع كلامًا أنكره ولم يعتقد أنه من القرآن، ولا أنه من أحاديث رسول الله [...]، كما كان بعض السلف ينكر أشياء، حتى يثبت عنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قالها، وكما كان الصحابة يشكُّون في أشياء مثل رؤية الله، وغير ذلك، حتى يسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل الذي قال: إذا أنا مت فاسحقوني وذروني في اليم؛ لعلي أَضِلُّ عن الله ونحو ذلك؛ فإن هؤلاء لا يكفرون حتى تقوم عليهم الحجة بالرسالة".

قال ابن تيمية هذا، واستدل بحديث الذي قال: إن أنا متّ فاحرقوني، في حق طائفة من الصوفية، تدعى "القلندرية"، تعتقد اعتقادات هي كفرٌ بلا مرية، وتقول بسقوط التكاليف أيضًا، وقد قال هذا الكلام السابق بعد أن قال عن جنسهم: "أما هؤلاء القلندرية المحلّقي اللحى: فمن أهل الضلالة والجهالة، وأكثرهم كافرون بالله ورسوله، لا يرون وجوب الصلاة والصيام، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق؛ بل كثير منهم أكفر من اليهود والنصارى وهم ليسوا من أهل الملة؛ ولا من أهل الذمة. وقد يكون فيهم من هو مسلم؛ لكن مبتدع ضال أو فاسق فاجر". قال ابن تيمية: "ثم حدث قوم فدخلوا في أمور مكروهة في الشريعة؛ ثم زاد الأمر ففعل قوم المحرمات من الفواحش والمنكرات وترك الفرائض والواجبات [...] وتجب عقوبتهم جميعهم ومنعهم من هذا الشعار الملعون كما يجب ذلك في كل معلن ببدعة أو فجور. وليس ذلك مختصًا بهم؛ بل كل من كان من المتنسكة والمتفقهة والمتعبدة والمتفقرة والمتزهدة والمتكلمة والمتفلسفة ومن وافقهم من الملوك والأغنياء والكتّاب والحسّاب والأطبّاء، وأهل الديوان والعامة، خارجًا عن الهدى ودين الحق الذي بعث الله به رسوله لا يقر بجميع ما أخبر الله به على لسان رسوله؛ ولا يحرم ما حرمه الله ورسوله؛ أو يدين بدين يخالف الدين الذي بعث الله به

رسوله باطنًا وظاهرًا، مثل من يعتقد أن شيخه يرزقه أو ينصره أو يهديه أو يغيثه أو يعينه، أو كان يعبد شيخه أو يدعوه ويسجد له؛ أو كان يفضله على النبي [...] تفضيلًا مطلقًا أو مقيدًا في شيء من الفضل الذي يقرب إلى الله تعالى؛ أو كان يرى أنه هو أو شيخه مستغن عن متابعة الرسول [...]"، قال: "فكل هؤلاء كفار إن أظهروا ذلك؛ ومنافقون إن لم يظهروه". ثم قال: "وهؤلاء الأجناس..."، إلى آخر النص السابق[58].

فهذه الأحكام في التكفير كلها هي أحكام على مطلقات وليست من قبيل تكفير الأعيان، وهذا هو منهج ابن تيمية، وقد قرأه عبد اللطيف في كتاب ابن جرجيس، وهو هنا في مقام الردّ عليه. أما عقوبات المعلن بالبدع، فلا يعنى به بالضرورة تكفيره، بل المقصد بها هو الزجر، و"كفّ شرّه" عن المسلمين، كما أوضحناه في الدراسة.

ويلزمُ عبد اللطيف خصمه بأنه يلزمه "تضليل من كفّر المشركين وعبّاد القبور من علماء الأمة، وتضليل الفقهاء في ما ذكروه من حكم المرتدّ، وأن يُخصَّ كلامُهم بغير المجتهد والمقلّد، ومن له حسن قصد"[59].

وهذا الإلزام يصح، لو كان النزاع المردود إنما في تكفير المطلقات. لكن نزاع الرجل، كما أوضحنا، ليس إلا في تكفير أعيان المسلمين المخطئين الجاهلين، واستحلال دمائهم وقتالهم. وكلام الفقهاء في باب المرتد وخلافه إنما هو في المطلقات لا في الأعيان، وهذا محل النزاع، ولن نخوض فيما يعدّ شركًا وما لا يعد، فهذا لا يعنينا في هذا الكتاب.

يقول عبد اللطيف: "ومن عجيب أمر هذا العراقي: أنه فهم من قول الشيخ: إنّ العقاب في الآخرة قد يرتفع عن المسلم بأحد الأسباب العشرة: أنه يتناول أهل الشرك وعباد القبور والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ (النساء: 48)، ويقول: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾ (المائدة: 72)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: 65)، فكيف يظن بالشيخ أو من دونه أن يقول بانتفاء العقاب عمن حكم الله بخلوده في النار، وحبوط أعماله؟"[60].

---

(58) ينظر الفتوى كاملة في: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 35، ص 136.

(59) المرجع نفسه، ص 19.

(60) المرجع نفسه، ص 25.

وهذا دليل أن الرجل لا يقول بإعذار هؤلاء، ويظن أن ابن تيمية لا يعذرهم، مع أن ابن تيمية يعذرهم بلا مرية ولا شك. ففي **جامع المسائل** يُسأل ابن تيمية: "ما تقول السادة العلماء أئمة الدين [...] في قومٍ يُعظِّمون المشايخ، بكون أنهم يستغيثون بهم في الشدائد، ويتضرَّعون إليهم، ويزورون قبورَهم ويُقبِّلونها ويتبرَّكون بترابها، ويُوقِدون المصابيح طولَ الليل، ويتخذون لها مواسم يقدمون عليها من البعد يسمونها ليلةَ المَحْيَا، فيجعلونها كالعيد عندهم، وينذرون لها النذور، ويُصلُّون عندها. فهل يَحِلُّ لهؤلاء القوم هذا الفعلُ أم يَحرُم عليهم أم يُكْرَه؟ وهل يجوز للمشايخ تقريرُهم على ذلك أم يجب عليهم منعُهم من ذلك وزَجْرُهم عنه؟ وما يجب على المشايخ من تعليم المريدين وما يُوصُونهم به؟ وهل يجوز لهم أن يكتبوا لهم إجازاتٍ بالمشيخة على بلادٍ أخرى؟ وهل يجوز تقريرهم على أخذ الحيّات والنار وغير ذلك أم لا؟ وماذا يجب على أئمةِ مساجدَ يحضرون سَماعَهم ويوافقونهم على هذه الأشياء؟ وما يجب على وليّ الأمر في أمرِهم هذا؟ أفتونا مأجورين".

فيجيب ابن تيمية: "الحمد لله رب العالمين. من استغاث بميِّتٍ أو غائب من البشر بحيثُ يدعوهُ في الشدائدِ والكُرُبات، ويَطلُب منه قضاءَ الحوائج، فيقول: يا سيِّدي الشيخ فلان! أنا في حسبك وجِوارِك؟ أو يقول عند هجوم العدوِّ عليه: يا سيِّدي فلان! يَستوحِيْه ويَستغيثُ به؟ أو يقول ذلك عند مرضِه وفقرِه وغيرِ ذلك من حاجاتِه: فإن هذا ضالٌّ جاهلٌ مشركٌ عاصٍ لله باتفاقِ المسلمين، فإنهم متفقون على أن الميت لا يُدعَى ولا يُطلَب منه شيء، سواءٌ كان نبيًّا أو شيخًا أو غيرَ ذلك". ثم يقول: "فإذا كان الداعي المستغيث بمن مات من الأنبياء مشركًا فكيف من دَعا ميّتًا غيرَ الأنبياء واستغاث به؟!". حتى يقول: "وأما الزيارة البدعية فهي من جنس الشرك به من جنس النصارى، مثل: دعاءِ الميِّت والاستغاثة به، والإقسام به على الله تعالى، وتقبيل قبره والتمسح به، والسجود له، وتعفير الخدِّ عنده، ونحو ذلك ممَّا يتضمن طلب الحاجات منه أو بسببه. فليس شيء من هذا من جنس دين المسلمين".

في هذه الإجابة يوضح ابن تيمية أن هذا النوع من الاستغاثة شرك بلا شك، وهذا هو الحكم العام في هذه المسألة، من فعل كذا وكذا، فهو مشرك، وهذا هو تكفير المطلقات. ثم يقول بعد هذا: "وهذا الشركُ إذا قامت على الإنسان الحجةُ فيه ولم يَنتهِ، وَجَبَ قتلُه كقتلِ أمثالِه من المشركين، ولم يُدفَنْ في مقابرِ المسلمين، ولم

يُصَلَّ عليه. وإمَّا إذا كان جاهلًا لم يَبلُغْه العلمُ، ولم يَعرِف حقيقةَ الشرك الذي قاتَلَ عليه النبي [...] المشركين، فإنه لا يُحكَم بكُفْرِه، ولاسِيَّما وقد كَثُر هذا الشركُ في المتسبين إلى الإسلام، ومن اعتقدَ مثلَ هذا قُربةً وطاعةً فإنه ضَالٌّ باتفاقِ المسلمين، وهو بعد قيامِ الحجة كافر"[61].

والشاهد هنا قول ابن تيمية: "وإمَّا إذا كان جاهلًا لم يَبلُغْه العلمُ، ولم يَعرِف حقيقةَ الشرك الذي قاتَلَ عليه النبي [...] المشركين، فإنه لا يُحكَم بكُفْرِه، ولاسِيَّما وقد كَثُر هذا الشركُ في المتسبين إلى الإسلام".

فهؤلاء هم الذين يعدّهم عبد اللطيف مشركين، وأهل شرك، وهؤلاء هم الذين يقطع أنهم لا يغفر الله لهم في الآخرة، فلا يعذرهم بالجهل، متوهمًا أن هذا هو منهج ابن تيمية، فيتساءل: "فكيف يظن بالشيخ أو من دونه أن يقول بانتفاء العقاب عمن حكم الله بخلوده في النار، وحبوط أعماله؟". والواقع أن ابن تيمية يرى أن هؤلاء المسلمين المقلدين المخطئين الجاهلين معذورون، وكونهم معذورين يعني أنهم معفوّ عنهم في الآخرة، لعدم قيام الحجة عليهم.

من الصعب تطويل الصفحات بنصوص علماء الدعوة النجدية في مسألة إعذار الجاهل، فهذا أمر يستحق مؤلفات حافلة. لكنني أكتفي هنا بما سبق، وللمستزيد أن يتقرّى نصوصهم في ذلك، ويقارن بين منهجهم في هذه المسألة ومنهج ابن تيمية. ولا حاجة إلى تعداد الكتب التي ألّفها مخالفو ابن جرجيس، فهي مطبوعة مبذولة، وما سبق يغني عن كثرة النقول.

والنتيجة من هذا كله، أن عموم علماء الدعوة النجدية رجعوا إلى ابن تيمية مستعادٍ، متخيَّل، وباسمه جرى ما جرى في التاريخ من الغزوات واستحلال الدماء وتكفير المسلمين، مما طفحت به التواريخ كتاريخ ابن غنام، وتاريخ ابن بشر. وكتبت عنه المؤلفات، وسوّدت به الصفحات.

ومن الصعب ألّا نشير إلى أن طبقة من الباحثين السلفيين اليوم أعادوا النظر في تراث الدعوة النجدية، وأكّدوا منهج ابن تيمية في الإعذار، وأوضحوا الفرق بينه وبين الوهابية في هذه المسألة وغيرها، فكانوا فيها أقرب إلى خصوم الدعوة

(61) ينظر الفتوى كاملة، في: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **جامع المسائل**، تحقيق محمد عزير شمس، ج 3 (مكة المكرمة: دار جامع الفوائد، 2001)، ص 145.

الوهابية الذين أنكروا التكفير والقتال، وكانوا أقرب إلى سليمان بن عبد الوهاب، وداود بن جرجيس، وأضرابهما، أي إنهم لو كانوا معاصرين لعلماء الدعوة النجدية لأجروا عليهم، ربّما، أحكام الكفر والشرك، لأنهم بهذا يجادلون عن المشركين، ولم يكفّروهم، ومن لم يكفّر الكافر فهو كافر، إلى آخر تلك اللوازم الشنيعة.

ثانيًا: ابن تيمية المستعاد ناطقًا رسميًا لجماعات الجهاد

في هذا المبحث، نعرض لابن تيمية في قراءات بعض الإسلاميين، وخاصّة السلفيين الجهاديين (Jihadists)، وسنقسم هذا المبحث إلى مطلبين، المطلب الأوّل لنقد قراءة المنظّر والقائد الجهادي محمد عبد السلام فرج في كتابه **الفريضة الغائبة**، والمطلب الثاني لنقد قراءة القائد والمنظّر الجهادي أبو مصعب السوري.

في أواخر السبعينيّات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضي، بعد ما سُمِّيَ "فشل المشروع القومي" سنة 1967، وظهور "المشروع الإسلامي" بديلًا؛ انقسم أنصار التيار الإسلامي في التغيير إلى قسمين: قسم يتبنّى "التغيير السلمي" الذي كان يمثله الإخوان المسلمون في نسختهم التقليدية (أي غير القطبية؛ نسبة إلى سيد قطب)، وقسم يتبنى "التغيير العنفي"، بتأثير، ولو غير مباشر، من سيد قطب، ممزوجًا بالأفكار السلفية ممثلة في ابن تيمية (المتخيّل) ومحمد بن عبد الوهاب[62].

سأعرج على بعض نماذج ممثلي التيار "العنفي"، الذين يعتمدون على ابن تيمية، في بناء تنظيراتهم المنهجية، وأسجّل ملاحظات.

1. محمد عبد السلام فرج وكتيّبه "الفريضة الغائبة"

يعدّ كتيّب محمد عبد السلام فرج[63] القائد الجهادي **الفريضة الغائبة**، الصادر في أوائل الثمانينيات من القرن المنصرم، تأسيسًا أيديولوجيًا فكريًا وعقديًا وفقهيًا لمسيرة

---

(62) يقرر القائد الجهادي أبو مصعب السوري أن مكوّنات التيار الجهادي تقوم على: "أساسيات من فكر الإخوان المسلمين + المنهج الحركي للشهيد سيد قطب + الفقه السياسي الشرعي للإمام ابن تيمية والمدرسة السلفية + التراث الفقهي العقدي للدعوة الوهابية". عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية** ([د. م.]: مركز الغرباء للدراسات الإسلامية، [د. ت.])، ص 698.

(63) محمد عبد السلام فرج، أحد أبرز قادة التيار الجهادي ومؤسسيه، أعدم على إثر مقتل الرئيس المصري الأسبق أنور السادات فيما عرف بـ"حادثة المنصّة"، تشرين الأول/ أكتوبر 1981.

"الجهاديين". أعني أفكاره الرئيسة التي استمرّت كما هي في أدبيّات الجهاديين، على الرغم من صياغتها الوجيزة والسطحية، وإن توسّعَتْ بعد ذلك في الكتب اللاحقة لمنظّريهم، ولا سيّما في تنظيم القاعدة، الذين ما فتئوا يؤيّدون تلك الأفكار الوجيزة بمزيد من النصوص والمقتبسات، باقتطاعها من سياقاتها النصوصية والتاريخية غالبًا، مع سوء في الفهم، أو سوء في التنزيل، وبطريقة "الاجتزاء"، و"الإسقاط"، وإغفال السياق التاريخي، فضلًا عن ضعف النظر الشرعي والملكة الفقهية، وهو مما يستحق دراسات حافلة واستقرائية طويلة ومعمَّقة.

قام كتيّب فرج على عدّة أفكار رئيسة، بنى عليها "نظريّته الجهادية"، إن صحّ التعبير، التي ستكون مغذية للجهاديين حتى اليوم، والمكوّنة من أربعة أسس:

- أن الجهاد (ويعني به القتال تحديدًا والمواجهة المسلّحة) هو السبيل الأوحد لإزالة "طواغيت هذه الأرض"[64].

- أن الخلافة الإسلامية مُقبِلةٌ ببشارة النبي، ولا عزاء لليائسين والمثبطين[65]. ولأنه لا وسيلة لتطبيق أحكام الله في الأرض إلا بإقامة "الدولة الإسلامية"، فإن إقامتها فرض من فروض الدين[66].

- وأن مصر "التي نعيش فيها"، بحسب تعبيره، ليست "دار إسلام" بل هي "دار كفر"، وفقًا لأبي حنيفة وصاحبيه. ويستحضر فرج هنا فتوى ابن تيمية في مدينة "ماردين" التي عدّها، في فتوى ماردين الشهيرة، "دارًا مركَّبة"، كانت تُحكَم بالإسلام، ثم تولاها أناس حكموا فيها بأحكام الكفر. ويستنتج من ذلك أن مصر كماردين، أهلها مسلمون، ولكنّها تُحكَم بالكفر، وإذًا تجري عليها فتوى ابن تيمية في ماردين، فيُعامَل المسلم بما يستحق، ويُقاتَل الخارج عن الشريعة بما يستحق[67].

- بناءً على فتوى ماردين المشار إليها، يستنتج فرج أن الحكم في مصر هو بغير ما أنزل الله، وإذًا فهو حكمٌ كافرٌ، وأن حكّام مصر هم كحكّام التتار الذين كانوا يحكمون بشريعة جنكيز خان والتي تسمّى "الياسق"، أو "اليَاسَهْ"، وهي خليط من

---

(64) محمد عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة** ([د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.])، ص 6.
(65) المرجع نفسه، ص 7-8.
(66) المرجع نفسه، ص 9.
(67) المرجع نفسه، ص 10.

أحكام توافق الشريعة، وأحكام توافق شرائع-أخرى غيرها، وأحكام وضعها جنكيز خان على وفق رأيه الشخصي[68]. ويرى فرج أن "حكّام المسلمين اليوم في ردّة عن الإسلام"[69]، وهنا يقتطع فرج نصًا لابن تيمية من فتواه في التتار (سنناقشه قريبًا)، يتكلم فيه عن "المرتدّين"، وأنه "قد استقرت السنّة على أن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة؛ منها: أن المرتد يُقتَل بكل حال، ولا تُضرَب عليه جزية، ولا تُعقد له ذمة، بخلاف الكافر الأصلي[70]. ومنها: أن المرتد يقتل وإن كان عاجزًا عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال، فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد. ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك، والشافعي، وأحمد"[71].

ثم يتساءل فرج: "ما موقف المسلمين من هؤلاء؟"، فلا يجيب هو بنفسه، بل يجعل ابن تيمية هو الذي يجيب نيابةً عنه، أي إنه "يستنطقه" هو و"يختبئ" وراءه، بمقطعٍ "اجتزأه"، أيضًا، من فتوى ابن تيمية في التتار، جاء فيه: "كل طائفة خرجت عن شريعةٍ من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلمت بالشهادتين. فإذا أقروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس، وجب قتالهم حتى يصلّوا، وإن امتنعوا عن الزكاة، وجب قتالهم حتى يؤدوا الزكاة، وكذلك إن امتنعوا عن صيام شهر رمضان، أو حج البيت العتيق. وكذلك إن امتنعوا عن تحريم الفواحش، أو الزنا، أو الميسر، أو الخمر، أو غير ذلك من محرمات الشريعة. وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء، والأموال والأعراض، والأبضاع، ونحوها بحكم الكتاب والسنّة. وكذلك إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد الكفار، إلى أن يسلموا ويؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون. وكذلك إن أظهروا البدع المخالفة للكتاب والسنّة، واتباع سلف الأمة وأئمتها مثل: أن يُظهِروا الإلحاد في أسماء الله وآياته، أو التكذيب بأسماء الله وصفاته، أو التكذيب بقدره وقضائه أو التكذيب بما كان عليه جماعة المسلمين على عهد الخلفاء الراشدين، أو الطعن في

---

(68) المرجع نفسه، ص 11-12.

(69) المرجع نفسه، ص 12.

(70) وهو ما لم يلتزمه ابن تيمية نفسه، على الرغم من إطلاقه هذه الأحكام بعامَّةٍ في فتاواه، كما أوضحناه سابقًا في هذا الكتاب.

(71) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 550.

السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان أو مقاتلة المسلمين حتى يدخلوا في طاعتهم التي توجب الخروج عن شريعة الإسلام وأمثال هذه الأمور قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُم حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّه لِلَّه﴾ (الأنفال: 39) فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله"[72].

ثم يأتي فرج بمقارنة بين التتار وحكام المسلمين اليوم، فيجد أنهم متشابهون في أشياء:

- أن الحكام المسلمين اليوم والتتار يحكمون بغير ما أنزل الله[73].

- أن من التحق بالتتار فهو مثلهم، وكذلك من التحق بالحكام المسلمين فهو مثلهم، استنادًا إلى كلام ابن تيمية حينما سئل عمّن التحق بعسكر التتار مكرهين، مُنزلًا (أي فرج) هذا على الجيش المصري (التجنيد الإجباري)[74].

- أنه، استنادًا إلى كلام ابن تيمية، لم يلحق بجيش التتار إلا كل زنديق وفاسق، ومن هنا يرى فرج أن هذا منطبق كذلك على الجيش المصري[75].

- استنادًا إلى كلام ابن تيمية أن التتار يقاتلون على "مُلك جنكيز خان"، لا على الإسلام، يقرر فرج أنه هكذا حال الدول العصرية[76].

- استنادًا إلى ابن تيمية في أن التتار يقاتلون المسلمين، ويريدون منهم الالتزام بقانون جنكيز خان، وأنهم يساوون بين الأديان، يرى فرج أن هذا أيضًا مشابه للدول العصرية اليوم التي تؤاخي بين الأديان، وتساوي بين المواطنين[77].

---

(72) المرجع نفسه، ص 535؛ فرج، **الفريضة الغائبة**، ص 12.

(73) فرج، **الفريضة الغائبة**، ص 14.

(74) المرجع نفسه.

(75) المرجع نفسه.

(76) المرجع نفسه. وهذه العبارة تدل دلالة عميقة على أزمة مع الحداثة ومع منتجاتها كالدولة الحديثة، مما ينبغي أن يعالج فكريًا لا فقهيًا، والمسألة أعمق بكثير من فتوى لابن تيمية في زمن مختلف عن زمننا، ثم هل كان المماليك لا يقاتلون أيضًا على ملكهم؟ من قرأ التاريخ أدرك أن هذا التوصيف من ابن تيمية ينطبق على كثير من "الدول" التاريخية، حيث يكون القتال والاقتتال من أجل الملك والمصالح الشخصية وليس من أجل الإسلام أو الأمة. وواضح أن هؤلاء لم يقرؤوا التاريخ، أو قرؤوه واجتزؤوا منه ما يشاؤون.

(77) المرجع نفسه، ص 15-16.

وبناءً على تلك الركائز المشار إليها، ينتقل فرج (أيضًا مستعينًا بابن تيمية، مصرحًا بأن "فتاوى ابن تيمية تفيد في هذا العصر"[78])، إلى إطلاق أحكام فقهية تفيد تحريم معاونة الحكّام المسلمين، استنادًا إلى فتوى ابن تيمية في أهل ماردين، وأنه لا يجوز لأحد منهم معاونة التتار[79]. وأن أموال الحكومة المصرية المأخوذة من الشعب يحل الاستيلاء عليها، معتمدًا كذلك على فتوى ابن تيمية في أهل ماردين وأن أموال التتار فيها حلالٌ، تؤخذ و"تخمّس"[80]، وأن قتال الحكّام "المرتدّين"، كما يصنّفهم، واجبٌ عنده كما أن قتال التتار كان واجبًا[81]. وأن من والى هؤلاء الحكّام ضد المسلمين، فهو كمن والى التتار زمن ابن تيمية، فهو مرتدّ[82]، وأن من كان معهم مكرهًا، فأيضًا يقاتَل، ونيّته إلى الله، قياسًا على ما قاله ابن تيمية في من يخرج مع التتار مكرهًا (وهنا يقيس فرج الجنودَ في الجيش المصري على الملتحقين بالتتار)[83].

تلك باختصار أهم الأفكار الرئيسة في كتيّب عبد السلام فرج، الصغير الحجم، الخالي من الصنعة الفقهية، السطحي الأفكار، لكنه العميق الأثر.

يستحق كتيّب عبد السلام فرج ردًا وافيًا، وقد ردّ عليه شيخ الأزهر حينها، الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، وكذلك رئيس لجنة الفتوى في الأزهر حينها الشيخ عطية صقر، بكتاب عنوانه **نقض الفريضة الغائبة: فتوى ومناقشة**[84].

غير أن الردّ على الكتيّب كله تفصيلًا لا يعنينا في هذه الدراسة، ولكنّ الذي يعنينا هو كيفية قراءة عبد السلام فرج لابن تيمية، قراءة لا تاريخية، تخرجه من سياقه

---

(78) المرجع نفسه، ص 16.

(79) المرجع نفسه.

(80) المرجع نفسه، ص 17. ومعنى "تُخمَّس": أي يجري عليها أحكام الخُمس في الآية الكريمة ﴿واعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: 41). والتخميس موكول إلى الإمام أو السلطان. وهذا يعني، بوضوح، أن ابن تيمية أفتى هذه الفتوى للدولة وللمماليك، وليس لجماعة مقاتلة، خارجة على المجتمع. على الرغم من أن المماليك يحكّمون الياسق فيما بينهم كالتتار تمامًا.

(81) المرجع نفسه.

(82) المرجع نفسه، ص 19.

(83) المرجع نفسه، ص 20.

(84) ينظر: جاد الحق علي جاد الحق وعطية صقر، **نقض الفريضة الغائبة: فتوى ومناقشة** (القاهرة: مجلة الأزهر، 1993).

تمامًا، وتنزل فتواه على ما لا يصحّ إنزالها عليه، من كل وجه، حتى غدا ابن تيمية كأنه "الناطق الرسمي" لجماعة الجهاد. وذلك واضح كل الوضوح في ذلك الكتيّب؛ إذ عمد كاتبه إلى استنطاق ابن تيمية، مجيبًا عن بعض الأسئلة التي يفترضها، ومقررًا هو (أي ابن تيمية) خطة الجماعة الجهادية، وحاكمًا هو على واقعنا المعاصر، وإن كان في قبره منذ أزيدَ من سبعة قرون!

ابن تيمية في كتيّب فرج، بلا ريب، ما هو إلا ابن تيمية "متخيّل"، يتوارى خلفه المؤلف ومن اتبعه في تلك الجماعة الجهادية، ولن تزال تلك الجماعة متوارية وراء ابن تيمية، ووراء غيره من الفقهاء، في جميع المؤلفات التنظيرية التي صدرت بعد هذا، حتى عهد تنظيم داعش.

لقد أخرج فرجٌ ابن تيمية من سياقه في عدة مسائل، أسوقها في نقاط:

- **ماردين، ومصر، والحكم بغير ما أنزل الله بين التتار وبين الرئيس المصري**[85]

أما ماردين التي أفتى ابن تيمية في حقها أنها "دار مركّبة"، فقد كان يسكنها مسلمون، ثم استولى عليها التتار (أي دار إسلام، سكانها مسلمون، وصار يحكمها "خارجون على الشريعة"). لا ندري بالتحديد متى أطلق ابن تيمية هذه الفتوى المختصرة جدًا، لكن يمكننا الترجيح أنها كانت في إبّان الغزو التتري لدمشق.

هنا، يحسن بنا هنا سوق السؤال الذي أجاب عنه ابن تيمية بفتواه الشهيرة بفتوى ماردين؛ سئل ابن تيمية عن "بلد ماردين: 1) هل هي بلد حرب أم بلد سِلْم؟ 2) وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟ 3) وإذا وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر، وساعد أعداء المسلمين بنفسه أو ماله، هل يأثم بذلك؟ 4) وهل يأثم من رماه بالنفاق وسبّه به أم لا؟". هذا هو السؤال.

أجاب ابن تيمية: "الحمد لله، 1) دماء المسلمين وأموالهم محرمة حيث كانوا، في ماردين أو غيرها. 2) وإعانة الخارجين عن شريعة دين الإسلام محرّمة، سواء كانوا أهل ماردين أو غيرهم. 3) والمقيم بها إن كان عاجزًا عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه وإلا استُحِبَّت ولم تجب. 4) ومساعدتُهم لعدوّ المسلمين بالأنفس

---

(85) كان الحاكم وقتها هو الرئيس أنور السادات، والذي قتل في الحادثة الشهيرة بحادثة المنصّة على يد محمد عبد السلام فرج ورفاقه، تنفيذًا عمليًا لما جاء في هذا الكتيّب المشار إليه.

والأموال محرّمة عليهم، ويجب الامتناع من ذلك بأي طريق أمكنهم، من تغيُّبٍ، أو تعريض، أو مصانعة، فإذا لم يمكن إلا بالهجرة تعيّنَت. 5) ولا يحلّ سبُّهم عمومًا ورميُهم بالنفاق الذي يقع على الصفات المذكورة في الكتاب والسنّة، فيدخل فيها بعض أهل ماردين وغيرهم. 6) وأمّا كونُها دار حرب أو دار سلم؛ فهي مركَّبة فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار السلم التي يجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفّار، بل هي قسم ثالث، يُعامَل المسلم فيها بما يستحق، ويُقاتَل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه"[86].

وهنا أحتاج إلى شيء من تحليل جواب ابن تيمية، في نقاط:

الأولى: أن ابن تيمية لم يطلق أي حكم "تكفير" لمن ساعد أولئك الخارجين عن شريعة الإسلام، من أهل الحرب، بل أطلق حكم التحريم، ولم يطلق حكم التكفير.

الثانية: أنه وصف الدار بتلك الصورة أنها ليست دار إسلام "تجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها مسلمين"، وأنها ليست "بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفّار". فهي "دار مركَّبة"، لوجود المعنيين فيها، أي: أهلها مسلمون، ولكنّ حكّامها كافرون. يلاحظ هنا أن ابن تيمية يأخذ بمعيارين متعارضين في وصف الدار. فهل وصفها بكذا راجع إلى حال سكّانها أم راجع إلى الحكم الجاري عليهم؟ وهما حكمان متعارضان لأنهما يؤديان إلى نتائج متعارضة، كحكم اللقيط على سبيل المثال، وسيأتي بيانه بعد قليل.

الثالثة: ومن هنا رتّب أحكام الهجرة؛ فإن استطاع المسلم القيام بدينه ما وجبت عليه الهجرة، وإن كانت مستحبّة في حقه، وإلا فتتعيّن وجوبًا.

كل تلك النقاط تستدعي نقاشًا، لكنني سأقف فقط مع "الصورة" التي صارت بها ماردين دارًا مركَّبة، هي دار إسلام في الأصل، جندها وسكانها مسلمون، ولكن غلب عليها قوم كفّار، إما لتحكيمهم الياسق، وإما لأنهم لم يدخلوا الإسلام أصلًا، وإما لأنهم شهدوا الشهادتين ولا يزالون يعتقدون اعتقادات كفرية (ذكرها ابن تيمية في شرح أحوال التتار في فتواه الشهيرة عنهم، وسنأتي على ذكرها).

---

(86) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 532-533.

هنا يخطر سؤال عن هذه الصورة التي غدت بها ماردين "دارًا مركَّبة" بحسب المناط الذي حدّده ابن تيمية، أهي صورة "جديدة" في تاريخ المسلمين؟ الجواب على القطع: كلا! فلم تزل ثغور الإسلام يجري عليها النزاع بين المسلمين و"الكافرين"، فتارةً تدخل في حوزة المسلمين، وتارةً تدخل في حوزة الكافرين، وهذا من الضرورة والبديهية بحيث لا يستدعي إثباتًا، طوال التاريخ. فهل سجّل التاريخ عن أي فقيه من أئمة المسلمين وفقهائهم منذ الفتوحات وحتى زمن ابن تيمية، أنه وصف دارًا من تلك الدور بأنها دار مركَّبة؟ وهل ورد عن "السلف" شيء من هذا القبيل؟ الجواب على القطع أيضًا: كلا!

حكم الصليبيون وغلبوا على ديار الإسلام، وأقاموا ممالكهم فيها، فهل صارت الديار التي غزوها ديارًا مركَّبة؟ وهل يحكم ابن تيمية على الديار الإسلامية التي احتلها الصليبيون ولم تزل بقاياهم حتى زمنه هو نفسه، فيها، بأنها ديار مركَّبة؟ لم يرد عن ابن تيمية نصٌّ واحد يشير إلى هذا.

غزا جنكيز خان، ومن بعدِه هولاكو، ديار المسلمين في المشرق، ثم دخلوا بغداد، واستولوا على العراق وما حوله، وسيطروا على ممالك المسلمين، ودار الخلافة، فهل خرجت تلك الديار عن كونها ديار إسلام، وصارت ديارًا مركَّبة؟ وهل عرف أئمة الإسلام هذا القسم الجديد؟ الجواب على القطع: كلا!

هؤلاء الإسماعيلية الذين عدّهم ابن تيمية في مواطن عديدة "أكفر من اليهود والنصارى"، سيطروا على بلاد المسلمين في مصر، والشام، والحجاز، وبلاد المغرب. بل كان يدعى لهم على منابر الحرمين، فهل يصف ابن تيمية تلك الديار بأنها دار مركَّبة؟

وإذا كانت العلة التي يستند إليها عبد السلام فرج هي تحكيم "الياسق"، وكان المماليك أنفسهم يحكّمونه فيما بينهم (سيأتي الحديث عن ذلك)، فهل تُعَدّ البلاد التي سيطروا عليها هي أيضًا دارًا مركَّبة؟

وإذا سلّمنا أن صورة الدار المركَّبة هي "خارجون على الشريعة" يحكمون "ديار المسلمين"، وعلمنا أن دولة المأمون وخليفتيه من بعده، كانت "جهمية" تقول بخلق القرآن، أي تعتقد اعتقادات كفرية عند أهل الحديث، وهذا "خروج على الشريعة" بلا مرية، بحسب معيار ابن تيمية، بل كانت تلك الدولة "تدعو" إلى هذا الكفر، لا بل

تمتحن عليه و"تُكْرِه" عليه الناس، وتعاقبهم عليه-بأنواع العقوبات؛ فهل كانت الدار التي حكمها المأمون وخليفتاه بهذا المعيار دارًا مركَّبة؟ ذاك أن وصف "الخروج على الشريعة" - الذي جعله ابن تيمية معيارًا في ماردين - يشمل هؤلاء الخلفاء، من حيث إن قولهم بـ"الكفر"، ودعوتهم إليه، بل إكراههم الناس عليه، كل هذا خروج على الشريعة حتمًا. بل هل عدّ أحد من أئمة الحديث و"السلف" - كما يطيب لابن تيمية أن يسميهم - تلك الدار دارًا مركَّبة؟

وإذا كانت الهجرة واجبة منها إلى "دار الإسلام"، أو تُستحب في أقل تقدير، وكان ذلك منوطًا بقيام المسلم بدينه أو عجزه عنه، فما معنى كونها دارًا مركَّبة أصلًا؟ وهل ورد عن أيٍّ من أئمة أهل الحديث زمن المأمون مثلًا، أن يطالبوا بالهجرة لأنهم غير قادرين على القيام بدينهم وإعلان إيمانهم بمنهج "السلف الصالح"؟

هذه أسئلة نعرضها، لا من أجل أن نجيب عنها، بل نوجهها إلى المحتفين بفتوى ماردين، والراجعين إليها، وغير المعترضين عليها، ولنشير إلى مقدار "الإشكالات" في القول بهذه الدار المركَّبة التي لم يسبق ابن تيمية فيها "سلفٌ".

فتوى ابن تيمية في ماردين أنها دار مركَّبة "تناقِضُها" فتواه عن الخليفة الفاطميّ المعز، أول خليفة فاطمي يحكم البلاد المصرية. هذا الخليفة الفاطمي هو الذي بنى القاهرة، وحكم البلاد المصرية التي كان يغلب عليها المالكية والشافعية. في هذه الفتوى سئل ابن تيمية عن "المعز معد بن تميم الذي بنى القاهرة والقصرين: هل كان شريفًا فاطميًا؟ وهل كان هو وأولاده معصومين؟ وأنهم أصحاب العلم الباطن، وإن كانوا ليسوا أشرافًا؛ فما الحجة على القول بذلك؟ وإن كانوا على خلاف الشريعة: فهل هم بغاةٌ أم لا؟ وما حكم من نقل ذلك عنهم من العلماء المعتمَدين الذين يُحتجُّ بقولهم؟ ولتبسطوا القول في ذلك"[87].

أجاب ابن تيمية بجواب طويل، ومنه: أن هؤلاء الإسماعيلية "يشهد عليهم علماء الأمة، وأئمتها وجماهيرها أنهم كانوا منافقين زنادقة، يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر"[88]، وأنهم "أكفر من اليهود والنصارى"، ومن أكابر الزنادقة والمنافقين،

---

(87) المرجع نفسه، ص 487.

(88) المرجع نفسه، ص 492، 494.

معتمدًا على أقوال أهل السنّة والمعتزلة بل والاثني عشرية[89]. ووصفهم بأنهم "زنادقة منافقون؛ لا يؤمنون بالله، ولا برسوله، ولا باليوم الآخر"[90]. وأنهم "يستحلون الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونكاح الأمهات والبنات، وغير ذلك من المنكرات، ومعلوم أن هؤلاء أكفر من اليهود والنصارى [...] لا يقرون بقيام الناس من قبورهم لرب العالمين؛ ولا بما وعد الله به عباده من الثواب والعقاب؛ بل ولا بما أخبرت به الرسل من الملائكة؛ بل ولا بما ذكرته من أسماء الله وصفاته"[91]. حتى أقبل صلاح الدين الأيوبي "الذي فتح مصر؛ فأزال عنها دعوة العبيديين من القرامطة الباطنية، وأظهر فيها شرائع الإسلام، حتى سكنها من حينئذ من أظهر بها دين الإسلام"[92]. وخلاصة الأمر أنه "لأجل ما كانوا عليه من الزندقة والبدعة، بقيت البلاد المصرية مدة دولتهم نحو مئتي سنة، قد انطفأ نور الإسلام والإيمان، حتى قالت فيها العلماء: إنها كانت دار ردة ونفاق، كدار مسيلمة الكذاب [...] فإن كفر هؤلاء وردتهم من أعظم الكفر والردة، وهم أعظم كفرًا وردة من كفر أتباع مسيلمة الكذاب [...] فإن أولئك لم يقولوا في الإلهية والربوبية والشرائع ما قاله أئمة هؤلاء"[93].

فالفاطميون، كما يؤكد، أكفر من اليهود والنصارى، بل أكفر حتى من مسيلمة الكذاب، بل دارهم دار ردّة أي دار مرتدّين أي دار حرب. وهكذا، لم يقل ابن تيمية إنها دار مركَّبة، كماردين. مع أن الصورة واحدة في الحالتين كلتيهما: بلاد مسلمين يحكمها "خارجون على الشريعة".

لست في صدد البحث عن "دقة" جميع الأوصاف التي أطلقها ابن تيمية على الإسماعيلية، من حيث تحالفهم مع الصليبيين، مثلًا، بل أحيل القارئ إلى كتب التاريخ ليرى هل كانوا حقًا حلفاء للصليبيين أم لا؟ ولن أناقش كلام ابن تيمية عن الإسماعيلية أنهم يستحلّون نكاح الأمهات والبنات! لكنني في صدد الحديث عن مفهوم "الدار المركَّبة" وتناقض ابن تيمية في "إنزاله" على ماردين، من دون إنزاله على

(89) المرجع نفسه، ص 493.
(90) المرجع نفسه، ص 495.
(91) المرجع نفسه، ص 496.
(92) المرجع نفسه، ص 499.
(93) المرجع نفسه.

حالات أخرى. فعامّة البلاد المصرية كانوا مسلمين شافعية ومالكية. فهل كانت البلاد المصرية بلاد مرتدّين؟ وإذًا هي دار حرب؟

في الفتوى المشار إليها، يذكر ابن تيمية أن ماردين "لا تجري عليها أحكام الإسلام"، وهذا يعني أنه يرى أن دار الإسلام هي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، وهو في هذا موافق لبعض الحنابلة في أن "المناط" في وصف الدار بالإسلام هو: "تغليب أحكام الإسلام فيها"[94]. يقول أبو يعلى الفرّاء (ت. 458هـ) – وهو أوّل من أسّس المذهب الحنبلي فقهيًا وأصوليًا، على وفق الصنعة الفقهية الأصولية، وليس على طريقة قدماء أهل الحديث كالخلّال وعبد الله بن أحمد بن حنبل حتى سمّاه المتأخرون "ركن المذهب" –: "لا نعتبر غلبة الكفار في دار الحرب، ولا غلبة المسلمين في دار الإسلام، وإنما اعتبرنا جري الأحكام. فإن كان يجري فيها أحكام المسلمين فهي دار الإسلام، سواءٌ [كان] أكثر أهلها المسلمين أو مشركين. وإن كان تجري فيها أحكام الكفر فهي دار الكفر، سواء كان أكثر أهلها المسلمين أو مشركين. فلم يعتبر [كذا، ولعل الصواب: نعتبر] كثرة العدد، وإنما اعتبرنا جري الأحكام"[95]. فلا عبرة، عنده، في وصف الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر، بـ"دين السكان"، ولا بأغلبيتهم. بل بـ"شريعة الحكم" و"الخضوع لأحكام الشرع"، أي: لا يهم إذا كانت الدار محكومة بالشرع، أن يكون أكثرها مسلمين أو غير مسلمين. وبناءً على هذا التعريف، نفهم قوله في حكم "اللقيط" الذي لم يُعرَف أحدُ أبويه أن دينَه تابعٌ للدار[96] (أي: إن وُجِد في دار الإسلام حكمنا بإسلامه، وإلا حكمنا بخلاف ذلك). ليس حكم اللقيط هو الحكم الوحيد الذي ينبني على مفهوم "الدار"، ولكننا أفردناه

---

(94) محمد بن الحسين (أبو يعلى الفراء)، **المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين**، تحقيق عبد الكريم بن محمد اللاحم، ج 2 (الرياض: مكتبة المعارف، 1985)، ص 202.

(95) محمد بن الحسين (أبو يعلى الفراء)، **التعليقة الكبيرة في المسائل الخلافية بين الأئمة**، تحقيق محمد بن فهد بن عبد العزيز الفريح، ج 4 (دمشق: دار النوادر، 2014)، ص 220. وقد أجاب أبو يعلى بهذه العبارة في مسألةٍ فقهية صورتها هكذا: لو وُجِد في دار الحرب رجل ميت، ولا وجود لأي علامة تشير إلى إسلامه كثياب وختان مثلًا، فإنه لا يصلّى عليه، تغليبًا للدار، أي دار الكفر. أما لو وُجِد رجل كهذا على هذه الصورة في دار الإسلام، فيصلّى عليه تغليبًا للدار. هنا يقرر أبو يعلى مفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وأن المناط إنما هو بجريان الأحكام، وليس بأغلبية عدد المسلمين ولا أغلبية عدد غير المسلمين؛ أي إن "حال السكان" غير معتبر في عدّ الدار دار إسلام أو خلاف ذلك.

(96) أبو يعلى الفراء، **المسائل الفقهية**، ج 2، ص 369.

في الكلام نموذجًا لتأثير هذا المفهوم في أحكام الفقه التي تلابس الحياة اليومية للناس.

لكننا نجد عند الفقيه الحنبلي، الموفق بن قدامة المقدسي (ت. 620هـ)، أن السبب الرئيس في وصف الدار هو حال أهلها. فيقرر، مثلًا، أن اللقيط إما أن يكون في دار الإسلام وإما أن يكون في دار الكفر. أما دار الإسلام فتنقسم عنده إلى ضربين: الأول، دارٌ اختطّها وأنشأها المسلمون، كالبصرة والكوفة وبغداد، فلقيطُها يُحكَم بإسلامه وإن كان فيها أهل الذمة؛ والضرب الثاني، دارٌ فتحها المسلمون، وهي قسمان: أ) قسم كمدن الشام، فهذه إن كان فيها مسلمٌ واحد، حُكِم بإسلام اللقيط، وعلّل ذلك بأن هذا اللقيط قد يكون ابنًا لمسلم، وب) قسم فتحه المسلمون (أي إنه تحت سلطتهم وأحكامهم) لكن لا يوجد فيه أيُّ مسلم، فيُحكَم بكفر اللقيط فيها.

وأما دار الكفر عنده فضربان كذلك: الأول، ضربٌ كان للمسلمين فغلب عليه الكفّار، واستدل هنا بمدائن الساحل الفلسطيني التي سيطر عليها الصليبيون، فما حكم اللقيط فيها؟ يرى أن حكمَه كحكم الضرب الثاني من دار الإسلام، أي إن كان في البلاد التي احتلّها الصليبيون مسلم، فيُحكَم بإسلامه، وإن خلت من المسلمين فيُحكَم بكفره؛ والضرب الثاني، هو الذي لم يكن للمسلمين ولم يفتحه المسلمون أصلًا، فحكمُ لقيطه أنه كافر، لأنها دارُهم وحكمُه حكمُها. فإن كان في دار الكفر مسلمون، حُكِم بإسلام اللقيط تغليبًا للإسلام[97]. واضحٌ، إذًا، أن ابن قدامة المقدسي لا يجعل المعيار في وصف الدار هو "إجراء الأحكام" فحسب، بل يلتفت إلى حال السكّان. ويؤكد هذا المعنى بوضوحٍ، قولُه في دار الإسلام: "وقضية الدار: الحكمُ بإسلام أهلها. ولذلك حكمنا بإسلام لقيطها"[98]. ومما يؤكّد هذا قولُه في المرتدّين: "ومتى ارتد أهل بلد، وجرت فيه أحكامهم، صاروا دار حرب في اغتنام أموالهم، وسبي ذراريهم الحادثين بعد الردة، وعلى الإمام قتالهم". ويؤكد أن هذه الدار "دار كفّار، فيها أحكامهم، فهي دار حرب"[99]. ولا ألتفتُ هنا إلى قوله: "وجرت فيه

(97) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، ج 6 (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1925)، ص 113.

(98) المرجع نفسه، ج 9، ص 19.

(99) المرجع نفسه، ص 17.

أحكامُهم"، لأن ظاهر كلامه أن جريان الأحكام هنا ملازم لحال أهل الدار من حيث إنهم ارتدّوا، فليس من المعقول أن يحكّموا ما ارتدّوا عنه وخرجوا عليه.

وابن تيمية قائلٌ أيضًا باعتبار حال السكّان في وصف الدار، إذ يقرر "وكون الأرض دارَ كفر ودار إيمان، أو دار فاسقين، ليست صفة لازمة لها. بل هي صفة عارضة بحسب سكانها؛ فكلُّ أرضٍ سكَّانُها المؤمنون المتقون، هي دار أولياء الله في ذلك الوقت. وكلُّ أرضٍ سكَّانُها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت. وكلُّ أرضٍ سكَّانُها الفساق، فهي دار فسوق في ذلك الوقت. فإن سكنها غير ما ذكرنا وتبدَّلَت بغيرهم فهي دارهم. وكذلك المسجد إذا تبدل بخمارة أو صار دار فسق أو دار ظلم أو كنيسة يشرك فيها بالله، كان بحسب سكانه. وكذلك دار الخمر والفسوق ونحوها إذا جُعِلَت مسجدًا يُعبَد الله فيه [...] كان بحسب ذلك. وكذلك الرجل الصالح يصير فاسقًا والكافر يصير مؤمنًا أو المؤمن يصير كافرًا أو نحو ذلك؛ كلٌّ بحسب انتقال الأحوال من حال إلى حال"[100].

وهكذا يجمع ابن تيمية قولين معًا. مع أن أخذ قول منهما يؤدي إلى لوازم تعارض الأخذ بالقول الآخر، كحكم اللقيط على سبيل المثال. إلا أن ابن تيمية لم يفصّل الكلام في ذلك.

نأتي الآن إلى تأييد ابن تيمية لمن قال إن البلاد المصرية كانت "دار ردة ونفاق". وسنجري المعيارين كليهما على هذه الدار. فلا تخلو الديار المصرية في خلافة الفاطميين من أن تجري عليها أحكام الإسلام أو لا تجري عليها أحكامه. فإن كانت تجري عليها أحكام الإسلام فلن تكون حينئذ دار ردة/ كفر/ نفاق. والعكس بالعكس؛ أي إنها بسبب عدم جريان أحكام الإسلام لن يكون لقيطُها مسلمًا، وفق هذا القول، وغير ذلك من الأحكام المبنيّة على صفة الدار. وإن كان المعيار هو حال سكّان الدار، فسكّان الدار مسلمون سنّة، مالكية وشافعية، وإن كان فيها كثير من أهل الذمة. فإذا كان المعيار هو حال السكّان، وجب أن تكون الدار دار إسلام. وإذًا، سيكون حكم اللقيط فيها مختلفًا. ولم يطبّق ابن تيمية الحال الثالثة التي اقترحها في ماردين، فلم يسمّ الديار المصرية دارًا مركَّبة، مع أن شرطها واحد والمعيار الذي طبّقه في ماردين واحد.

---

(100) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 18، ص 282.

إذا كان المعيار هو حال السكّان، فلا أظن أحدًا يكابر في أن المسلمين السنّة فيها بقوا مسلمين سنّة، يقيمون دينهم وفرائضهم على وفق اعتقاداتهم السنيّة، وبقوا أكثرية مقارنةً بالمذهب الإسماعيلي. ولم يكن للإسماعيلية فيها ذاك التأثير، حتى إنها دخلت في حوزة العباسيين على يد صلاح الدين الأيوبي، بمجرد الدعاء للخليفة العباسي على منابر الجمعة، فلم يتحرّك أحد، وسرعان ما زال الحكم الفاطمي. فهل يجوز أن يقال إنها دار ردّة والحال هذه؟

أما معيار "جريان الأحكام"، فلنستكشفه الآن؛ هل كانت مصر الفاطميين لا تجري فيها أحكام الإسلام؟ وكيف كان يجري القضاء فيها؟ وهل صار الناس يتحاكمون إلى غير قضاء الفقه الإسلامي؟

نعم، كان الإسماعيلية يُعملون التأويل الباطني في العقائد، ولكن ما أخبار فرائض الإسلام الظاهرة؟ وما أخبارهم في فقه العبادات والمعاملات وغيرها؟ كان الأذان الإسماعيلي يصدح بـ"حيّ على خير العمل"، تمامًا كما يؤذن سائر الشيعة[101]. وكانت هذه الإضافة إعلانًا بأن "الحكم صار شيعيًا"، فقد أضافه أبو عبد الله الشيعي في المغرب، وأضافها جوهر الصقلّي حين استولى على مصر[102]. وكانت صلاتُهم كصلاة أهل السنّة، بالاختلافات الفرعية المعهودة بين أهل المذاهب الفقهية. ونظرةٌ في كتاب **دعائم الإسلام** للفقيه والقاضي الإسماعيلي النعمان بن محمد بن حيّون التميمي المغربي (ت. 363هـ) كافيةٌ لبيان أنهم قائلون بأركان الإسلام الخمسة، وإن زادوا عليها ركنًا أسموه ركن الولاية. أما سائر ما في هذا الكتاب فهو حافل بأحكام الفقه على الطريقة المعهودة في الكتب الفقهية لسائر مذاهب أهل السنّة، كأحكام الطهارة والتيمم والصلاة والجمعة والعيدين والزكاة والصيام والحج والبيوع والصيد والوكالة والرهن، وما يتعلمه أي متفقّه[103]، وكثير منه متفق مع الفقه الجعفري. وقد

---

(101) مالك بن أنس، **الموطّأ برواية محمد بن الحسن الشيباني**، تعليق وتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 55، رواية 92؛ قارن بـ: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق مركز البحوث بدار التأصيل، ج 2 (القاهرة: دار التأصيل، 2015)، ص 18، الرواية 1812.

(102) ينظر على سبيل المثال: يحيى بن سعيد الأنطاكي، **تاريخ الأنطاكي المعروف بصلة تاريخ أوتيخاء**، حققه وصنع فهارسه عمر عبد السلام تدمري (طرابلس: جروس برس، 1990)، ص 64، 286.

(103) ينظر: القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي، **دعائم الإسلام**، تحقيق آصف فيضي (القاهرة: دار المعارف، 1963).

بنى الصقلّي الجامع الأزهر ليكون للطائفة الإسماعيلية، يصلون به صلاتهم ويقيمون به الأعياد والجُمَع، ويجعلونه معهدًا لعلومهم، وتلقين عقائدهم ودعوتهم؛ أي إن القضاء في زمن الإسماعيلية كان قضاءً بفقه مستمدّ من المصادر الإسلامية، على الرغم مما يقال فيه عن البدع وعصمة الأئمة ولا يختلف جنسُه في هذه الناحية كثيرًا عن الفقه الجعفري، وقد علمنا ما قاله ابن تيمية في فقهاء الاثني عشرية(104). ليس هذا فحسب، بل إن القضاء على المذاهب السنّيّة كان قائمًا بلا إشكال، كسائر البلاد الإسلامية. فقد استولى الفاطميون على القاهرة، وكان قاضي القضاة فيها فقيهًا مالكيًا هو أبو الطاهر محمد بن أحمد الذهلي (ت. 367هـ)، فأبقاه الخليفة المعزّ في منصبه، وكان الذهلي من أهل الحديث، وصفه الذهبي بأنه "الإمام، العالم، المسنِد، المحدّث". وذكر انقطاع أهل الحديث إليه، وحضور الخصوم ليناظرهم بين يديه. ونقل أنه لقي الخليفة الفاطمي المعزَّ، وحاوره، وأُعجِب الخليفة بحديثه ومنطقه، وكافأه بآلاف الدراهم، وبقي في منصبه قاضيًا للقضاة حتى أصابه مرضٌ عضال، لم يعد يستطيع القيام بواجبه، وهنا وُلّيَ المنصبَ إسماعيلي(105). ثم لم يزل منصب قاضي القضاة يتداوله فقهاء إسماعيليو المذهب غالبًا. وكان يتولاه أحيانًا قضاة من أهل السنّة، فقد ولّى الخليفة الحاكم بأمر الله هذا المنصب للقاضي الحنفي أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي العوّام، وحين اعترض أحدهم على هذا القرار بحجة أنه "ليس على مذهبك ولا مذهب من سلف من آبائك"، أجاب الحاكم: "هو ثقة مأمون مصري، عارف بالقضاء وبأهل البلد، وما في المصريين من يصلح لهذا الأمر غيره"(106)، إلا أنه ألزمه بأن يرافقه أربعة قضاة معاونين، ليلتزم مذهب الإسماعيلية الفقهي. كما تولّى القضاءَ ابن عمّ القاضي المذكور، واسمه أحمد بن محمد

(104) قال فيهم: "فإذا كان اسم المؤمنين وأمّة محمد صلى الله عليه وسلم يتناولهم، ولهم نظر واستدلال، ولهم دين يوجب قصدهم الحق؛ لم يبق وجه لمنع الاعتداد بهم". تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**، تحقيق عبد الله بن محمد المزروع، ج 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2015)، ص 662.

(105) ينظر ترجمته في: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ج 16، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 204.

(106) ينظر ترجمته في: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ص 71.

بن زكريا بن أبي العوّام، ولي هذا المنصب حتى مات[107]. ومن الشافعية هبة الله بن ميسّر[108]، وأحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن أبي عقيل[109]، وسلطان بن إبراهيم بن المُسَلَّم المقدسي الشهير بابن رشا[110]، وهو رابع أربعة من القضاة، كلٌّ منهم كان يقضي بمذهبه لا بمذهب الدولة، اثنان شيعيان (اثنا عشري وإسماعيلي)، واثنان سنيّان (شافعي ومالكي)، فأما الشافعي فابن رشا المذكور، وأما المالكي فهو محمد بن عبد المولى[111]. ومع هذا كله، أطلق ابن تيمية على البلاد المصرية أنها كانت "بلاد ردّة ونفاق"!

وقد مات، في مصر الفاطميين، من فقهاء أهل السنّة ومحدّثيها، من سجّلهم الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، فمنهم: عبد الواحد بن محمد البلخي (ت. 378هـ)، الذي وصفه الذهبي بأنه "الإمام، الحافظ، المحدّث، الرحّال"[112]. ومنهم جعفر بن الفضل البغدادي الشهير بابن حنزابة (ت. 391هـ)، وصفه الذهبي بأنه "الإمام، الحافظ، الثقة"، وعمل "وزيرًا" للفاطميين[113]، ومنهم: أبو الحسن علي بن محمد الحلبي الشافعي (ت. 396هـ)[114]. ومنهم: "الشيخ العالم المقرئ المسنِد" أبو مسلم الكاتب، محمد بن أحمد بن علي (ت. 399هـ)[115]. ومنهم: أبو محمد الحسن بن رشيق (ت. 370هـ)[116]. ومنهم مسنِد مصر المحدث أبو بكر عتيق بن موسى الأزدي (ت. 378هـ)[117]، وغيرهم كثير.

ومن أشهر الذين "هاجروا" إلى البلاد المصرية "دار الردة والنفاق": شيخ المالكية القاضي عبد الوهاب المالكي (ت. 422هـ)، و"حصل له هناك حالٌ من الدنيا

(107) المرجع نفسه، ص 75.
(108) المرجع نفسه، ص 426.
(109) المرجع نفسه، ص 59.
(110) المرجع نفسه، ص 162.
(111) المرجع نفسه.
(112) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 16، ص 422.
(113) المرجع نفسه، ص 484.
(114) المرجع نفسه، ص 553.
(115) المرجع نفسه، ص 559.
(116) المرجع نفسه، ص 280-281.
(117) المرجع نفسه، ص 376.

بالمغاربة"[118]، كما يقول الذهبي، أي بسبب العلاقة بالفاطميين. ومن أشهر الفقهاء الذين "وفدوا" إلى مصر الفاطميين الإمام عبد الله بن محمد بن العربي (والد الفقيه المالكي الشهير أبي بكر بن العربي)، ومات بها سنة 493هـ، رفقة ولده القاضي الذي رجع إلى الأندلس[119].

ومع ذلك نجد أن ابن تيمية يرى في سياق النزاع مع الأقباط في كنائس القاهرة، أن القاهرة من المدائن التي بناها "المسلمون" أي إنها دار إسلام (مع اعترافه بأن باني القاهرة هم الفاطميون الزنادقة الذين ردّتهم أشدّ من ردة مسيلمة الكذاب)، إذ إن "ما بناه المسلمون من المدائن، لم يكن لأهل الذمة أن يُحدِثوا فيها كنيسةً"[120]. كما يؤكد أن المسلمين اتفقوا على أن هؤلاء الفاطميين كانوا "خارجين عن شريعة الإسلام"[121]؛ فالدار دار إسلام في سياق، ودار ردّة في سياق آخر. وهكذا بحسب الحاجة إلى الاحتجاج!

والغرض مما سبق تبيانُ أن معيار وصف "الدار" عند ابن تيمية غير محرر أصلًا، ومتناقض. وعليه؛ فتقسيمه للدور غير محرر. وليست نتيجة الدار المركَّبة تلك إلا أن يعامل المسلم بما يستحق والخارج على شريعة الإسلام بما يستحق. وهل هذا مخصوص بدار مركَّبة أو غير مركَّبة؟ إن هذا يجب العمل به حتى في دار الإسلام المحض.

إذا فهمنا هذه النقطة نعود إلى ماردين والتتار، وإلى عبد السلام فرج. فمن هم الذين استولوا على ماردين التي أطلق عليها ابن تيمية أنها دار مركَّبة؟

يحسن بنا هنا ذكر السؤال الذي ورد ابنَ تيمية؛ إذ سئل: ما حكم هؤلاء التتار الذين نطقوا بالشهادتين، وانتسبوا إلى الإسلام، هل يجب قتالهم أم لا؟

أجاب ابن تيمية بالوجوب، أي وجوب قتالهم، بناء على أنهم طائفة "ممتنعة" عن شعيرة أو أكثر من شعائر الإسلام الظاهرة المتواترة (أي الشعائر الواجبة التي لا يختلف فيها المسلمون). ولكونهم ممتنعين - أي خارجين على الدولة بالسلاح، كالخوارج مثلًا - فليس قتال هؤلاء قتالَ بغاةٍ.

---

(118) المرجع نفسه، ج 17، ص 431.
(119) المرجع نفسه، ج 19، ص 130-131.
(120) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 634.
(121) المرجع نفسه، ص 635-636.

ثم أخذ ابن تيمية يشرح أحوال التتار، فذكر أنهم: أسروا من المسلمين أكثر من مئة ألف، وأنهم اغتصبوا نساء المسلمين في المساجد، وأن أكثرهم لا يصلّون، وليس لهم مؤذن ولا إمام، وأنهم أخذوا واستباحوا أموال المسلمين، وذريّاتهم، وأن عامّة من معهم إنما هم من الاتحادية والحلولية، وأنهم لا يحجّون البيت العتيق، وأنهم لا يقاتلون إلا على ملك جنكيز خان، فمن وافقهم فهو وليهم ولو كان كافرًا، ومن لم يوافقهم فهو عدوهم وإن كان أتقى الأتقياء، وهم يساوون في الفضل بين النبي محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وجنكيز خان، وهم يعتقدون في جنكيز خان كاعتقاد النصارى في المسيح، وهم يعادون المسلمين بأشد مما يعادون غير المسلمين، وصحيح أنهم ينطقون بالشهادتين، لكنّهم يعظمون أديان الكفار على دين المسلمين، وهم يساوون بين الأديان، فكلها عندهم سواء، وما من زندقة ولا إلحاد إلا وهي موجودة في من دخل فيهم، بل يفضّلون القرامطة والملاحدة على جميع المسلمين ويجعلونهم حكامًا عليهم، وأن وزيرهم(122) يدّعي أن النبيّ الكريم راضٍ بدين اليهود والنصارى، وهم محادّون لله ورسوله، ومعادون لله ورسوله، ومحاربون لله ورسوله، وأن ردّتهم أعظم من ردّة مانعي الزكاة، "وكل من قفز إليهم من أمراء، فحكمه حكمهم، وفيهم من الردة عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتدّ عنه من شرائع الإسلام. وإذا كان السلف قد سمّوا مانعي الزكاة مرتدّين مع كونهم يصومون ويصلون، ولم يكونوا يقاتلون جماعة المسلمين، فكيف بمن صار مع أعداء الله ورسوله قاتلًا [كذا، ولعل الصواب: مقاتلًا] للمسلمين"(123). فهذا ما أجاب به ابن تيمية مختصرًا أشدّ الاختصار بأسلوبي.

يلاحظ هنا أن ابن تيمية تكلّم عن "عسكر التتار" المحتلّ تحديدًا، ولم يصف "العراق" نفسها التي كان التتار يحكمونها، بأنها "دار حرب"، ويلاحَظ كذلك أنه خص أوصافه تلك بالتتار فقط، أي بمعسكر التتار تحديدًا، فهم الذين لا يصلّون ولا يحجّون وغير ذلك، وهم الذين يعتقدون بمساواة محمد بجنكيز خان. إضافة إلى تحكيم الياسق (والفاطميون لم يكونوا يحكّمون الياسق بل أحكام الفقه الجعفري).

---

(122) يعني رشيد الدين الهمذاني.

(123) ينظر: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 534-548.

اعتمد عبد السلام فرج على فتوى ماردين، وعلى فتوى ابن تيمية في التتار، وأنزلها على الرئيس المصري أنور السادات وعلى الحكومة المصرية، فهل يقول السادات وحكومته بما قال به التتار على تلك الصورة التي نقلها ابن تيمية وبناء عليها أطلق أحكامه؟ وبغض النظر عن كل نواحي الفساد والمظالم التي يمكن الحديث عنها؛ فليس الحكم بغير ما أنزل الله، وحسب، هو مشكلة التتار، بل كل تلك الأمور مجتمعة. إن بين حال التتار وحال الدولة المصرية في عهد السادات فرقًا كبيرًا. فكيف إذا كان بعض ما لدى التتار موجودًا في المماليك أنفسهم الذين كان ابن تيمية يواليهم؟

لقد أعرض صاحب **الفريضة الغائبة** عن كل تلك الصفات، واختزلها في شيء واحد فقط: "الحكم بغير ما أنزل الله"، والأخذ بقوانين الياسق (أو الياسه)، وأن هذا وحده علة ارتداد التتار (مع أن ابن تيمية لم يصرّح بأن التتار كلهم مرتدّون، بل صرّح بارتداد من اتصف بتلك الصفات المشار إليها)، فهل كان المماليك لا يرجعون إلى الياسق كذلك؟

كان المماليك يتحاكمون بينهم إلى الياسق، بل كانت تجري منهم قرارات هي بلا مثنوية، حكمٌ بغير ما أنزل الله، أوضحنا بعضها في مواطنه من الدراسة، بل كان ابن تيمية يشير إلى السلطان بمنع بعض الأحكام بغير ما أنزل الله، كما نقلنا.

وها هو ذا المؤرخ المملوكي المعاصر لابن تيمية، بل تلميذه ابن أيبك الصفدي، يتحدّث عن اثنين من قادة المماليك الكبار، وهما: "أوتامش"، الذي كان تحت إمرة الأشرف خليل بن قلاوون (الأخ الأكبر للسلطان الناصر محمد بن قلاوون صديق ابن تيمية، وهو الذي أجلى الفرنجة تمامًا من بلاد الشام)، يصفه بأنه كان يحكم في "بيت" السلطان الناصر محمد بن قلاوون وفي "جنده" بالياسق[124]، أي إن سلطان المماليك (صديق ابن تيمية، والذي وصفه بأن في عصره "جُدِّدَ الدين") كان هو نفسه يحكّم الياسق. والثاني هو سيف الدين الشهير بالحاج أرقطاي (الحاجّ أي إنه أدّى فريضة الحجّ)، ويقول عنهما: "وكانا يُرجَعُ إليهما في الياسة التي هي بين الأتراك"[125]. فقد كانت شرعة الياسه/ الياسق تطبّق بين المماليك الترك، ولهم فيها مستشارون خبراء!

---

(124) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق علي أبو زيد [وآخرون]، قدّم له مازن عبد القادر المبارك، ج 1 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1998)، ص 634.

(125) المرجع نفسه، ص 476-477.

بل يذكر المقريزي القائد أوتامش المشار إليه، أنه كان يحكم في المماليك بالياسه (الياسق) وكان من أعلم الناس بها، ويعلّق المقريزي قائلًا إن العامّة والجهلة يسمّون الياسه "سياسة"[126].

إن غرض تلك الشرعة، هو كما قال ابن كثير: "وجنكزخان هو صاحب الياسق، وضعها ليتحاكم إليها التتار ومن اتّبعهم من أمراء الترك، ممن يبتغي حكم الجاهلية"[127]. فهي شرعة قَبَلِيّة، لم تكن شرعة الأمة، ولا شرعة المجتمع، وإلا ففيم كان يقضي القضاة المسلمون تحت حكم التتار؟ أبالياسق أم بالفقه الإسلامي؟ وإذا ثبت أن الياسق شرعة بين التتار، ومع هذا هي شرعة بين أمراء المماليك؛ فما الفرق بينهم وبين التتار في هذا؟

هذا هو سلطان مصر والشام الذي أفتاه ابن تيمية بفتواه في التتار وحرضه على قتالهم، وأفتاه في النصيرية وغيرهم، وكان له صديقًا ومفتيًا، كان يحكّم الياسق في جنده، أي إن سلطان المماليك كان يحكم بغير ما أنزل الله وفقًا لهذا! فلماذا لم يكفّره ابن تيمية بعينه؟

واضح إذًا أن فتوى التتار المحرضة على قتالهم لعدوانهم وارتكابهم تلك العظائم مع تلك العقائد الكفرية التي ساقها ابن تيمية، لم تكن من أجل التحكيم بغير ما أنزل الله، فقط، بل لكل ما ذكره ابن تيمية مجتمعًا. وواضح أن كونهم "طائفة ممتنعة" عن شعيرة أو أكثر من شعائر الله الظاهرة المتواترة لم يكن يعني بها الحكم بغير ما أنزل الله فقط، لأنه لو كان كذلك لكان المماليك طائفة ممتنعة أيضًا. بل كان المماليك يأخذون البيعة من النصيرية الذين يولونهم بعض الإدارات، ويقبلون منهم أيمانهم وقسمهم بعليّ بن أبي طالب على وجهٍ يشي بألوهيته عندهم. فماذا يقول الجهاديون عن هذا؟ أكفر هو أم ماذا؟

---

(126) تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، وضع حواشيه خليل المنصور، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 76.

(127) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 16 (بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997)، ص 727؛ يشير تيموثي ماي إلى عين ما أشار إليه ابن كثير، أن الياسق/ الياسه كان حكمًا بدويًا بين قبائل المغول، ينظر:
Timothy May, *The Mongol Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), p. 145.

ثم إن ابن تيمية لم يفتِ "مجموعةً جهاديةً"، بل كانت فتواه للدولة المملوكية التي كان يجري فيها بإقرارها كثير من البدع والمنكرات وما يسميه السلفيون "عبادة القبور". وإقرار الشرك شرك، وإقرار الكفر كفر، وهلم جرًّا وسحبًا!

شيء آخر لم يتفطّن له عبد السلام فرج، وهو أن فتوى الدار المركَّبة فتوى غير مسبوقة في طول عهد الفقه إلى زمن ابن تيمية، أي إن ابن تيمية "تفرّد" بها، وجاء بـ"اجتهاد جديد"، مقارنة بالفقهاء قبله طوال سبعة قرون، بل وبمعاصريه. ولم يرد مثل هذه الفتوى لا عن الصحابة ولا تابعيهم ولا تابعي تابعيهم. بل قصاراها أنها اجتهاد رجل، وليست شرعًا ملزمًا لأي أحد، فضلًا عن أن تكون ملزمة للأمّة، وأن تقوم عليها جماعةٌ تستبيح الدماء مستندةً إليها.

ثم ما حال القضاة والعلماء والفقهاء الذين كانوا يعيشون في ظلال الدولة التتارية الإيلخانية وتحت حكم ملوك التتار؟ هل كفّروا حكّامهم أم خرجوا عليهم أم كانوا يعملون لهم قضاةً ويقبلون مكافآتهم وصلاتهم؟ وبماذا كانوا يقضون يا ترى؟ أبالكتاب والسنّة أم بالياسق، وقد كانوا شافعية وحنفية؟

يشير ابن أيبك، في كتابه **أعيان العصر وأعوان النصر** كيف كان غازان على علاقة حسنة بالشيخ الحنبلي علي بن أحمد بن يوسف بن الخضر (ت. 712هـ)، ووصفه بأنه "الشيخ الإمام العالم" وأنه "كان شيخًا مهيبًا، يقظًا لبيبًا، فهيمًا أريبًا، صالحًا صدوقًا، ثقة إذا كان نطوقًا"[128]. يصف ابن أيبك أن غازان زار المدرسة المستنصرية ببغداد، واستقبله فيها القضاة والفقهاء والعلماء، وكان منهم هذا العالم الحنبلي المشار إليه، الذي نهض لغازان، فقبّل يده، وأخذ يدعو له بصوت مرتفع، بلغات متعددة، بالفارسية والتركية والعربية، فعجب غازان لفطنته وذكائه، فارتفعت مكانته عنده، ورتّب له مالًا شهريًا[129].

ويشير ابن أيبك أيضًا إلى المتكلم الأشعري الشافعي الصوفي محمود بن مسعود بن مصلح، الشهير بقطب الدين الشيرازي (ت. 710هـ)، وعلاقته الحسنة

(128) الصفدي، **أعيان العصر**، ج 3، ص 262.
(129) المرجع نفسه، ص 263.

بنصير الدين الطوسي، وبهولاكو وبابنه أرغون، وبحفيده غازان، وكان غازان يعظّمه، ويقبل شفاعاته، وكان قاضيًا[130] (بماذا كان يقضي؟).

بل إن رشيد الدين الهمذاني، مؤرخ المغول ووزير غازان، يرسل إلى ابنه رسالة، يوصيه بها بدفع العطايا والهبات والأموال (نقود وملابس ودواب)، إلى 51 عالمًا، ذكر منهم قطب الدين الشيرازي، وعضد الدين الإيجي، وعبد الله بن عمر البيضاوي، وكلهم أشعرية سنيّة، وكتبهم حتى كتابة هذه الكلمات تعدّ من الكتب المعتمدة في عقيدة الأشعرية، وتدرّس في تخصصات أصول الدين في العالم الإسلامي، كما ورد من أولئك الأسماء ابن المطهّر الحلي الشيعي الذي ردّ عليه ابن تيمية[131].

لقد وصف ابن تيمية المماليك في فتواه المشار إليها بأنهم "أحق الناس دخولًا في الطائفة المنصورة" (على الرغم من كل عيوبهم)، وأنهم "أقوم الطوائف بالإسلام علمًا وعملًا" (على الرغم من مظالمهم)، لأنهم قاتلوا التتار والفرنجة والنصيرية وغيرهم، وهم متميزون بذلك من المسلمين في اليمن، والحجاز، والمغرب، وغير ذلك، إذ يعمّ في بعضهم الاستسلام للتتار كحال أهل اليمن (في نظر ابن تيمية)، وبعضهم يوالون الفرنجة كما هو في المغرب، وأما في الحجاز فالغالب عليهم الرفض، وأهل السنّة فيهم مستضعفون، فاستحق المماليك لتلك الأعمال الحسنة أن يكونوا من الطائفة المنصورة[132]. هذا، على الرغم من "الكفريات" في نظر ابن تيمية التي كانت فيهم. فهي دولة أشعرية وللصوفية فيها حضور، وأغلب فقهائها وعبادها وزهادها وأمرائها وسلاطينها، في معايير ابن تيمية، جهمية أو على الأقل متجهمة، يقولون بما هو عنده كفر، وإن لم يكفّرهم لأنهم متأولون جهّال.

هذا البيان من ابن تيمية لحال المماليك (الذين كانوا أيضًا يحكمون بينهم بالياسق) جاء جوابًا عن فرع من السؤال موطن الاستفتاء وهو: "ما يقال في من زعم أنهم [أي

---

(130) المرجع نفسه، ج 5، ص 409 وما بعدها.

(131) ينظر: رشيد الدين فضل الله الهمذاني، **مكاتبات رشيدى**، سعي واهتمام وتصحيح محمد شفيع (لاهور: بنجاب إبجو كيشنل بريس، 1945)، الرسالة 19، ص 56-69 (بالفارسية)، نقلًا عن: ميشيل مزّاوي، **أصول الصفويين: تشيع وتصوف وغلوّ**، ترجمة ثائر ديب، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 62.

(132) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 548-550.

التتار] مسلمون، والمقاتلون لهم [أي المماليك]، مسلمون وكلاهما ظالم؟"[133].
فأجاب ابن تيمية بذاك المقطع من الفتوى الطويلة، ليبين أنه لئن كان الطرفان ظالمين، فالمماليك أقرب إلى الشريعة من التتار.

ههنا يظهر أن قراءة النصوص والاقتباسات وانتزاعها من سياقها، واستعادة ابن تيمية منزوعًا من عصره، كل ذلك يُنتِج ابن تيمية خارج التاريخ. لم يفكّر عبد السلام فرج في كل تلك الإشكالات، ولم يسائلها علميًا، ولا على حسب صنعة الفقه، إنه يريد أن يتحرّك، ورأى أن تلك النصوص التي اقتطعها تصلح مرجعًا تسويغيًا أيديولوجيًا للاعتماد عليه وتبرير حركته، ولا وقت لديه لمثل هذه الأسئلة التي تسبّب الصداع!

- **هل ثبت أن حكّام المسلمين مرتدّون؟**

وبناء على أن الحكّام اليوم يحكمون بغير ما أنزل الله؛ يصفهم صاحب الكتيّب المشار إليه بأنهم "مرتدّون"، ثم يقرر قتالهم معتمدًا على كون المرتدّين أولى بالقتال من الكفّار الأصليين.

لكن هذا النص كذلك منتزع من سياقه الذي لا يُفهَم من دونه. فكلام ابن تيمية حول "المرتدّين" كان في سياق سؤاله عن حكم من انتقل من "معسكر المماليك" إلى "معسكر التتار"، في ساحة المعركة؛ فهؤلاء هم الذين قتالهم أولى من قتال التتار أنفسهم، يقول ابن تيمية: "فمن قفز عنهم [أي المماليك] إلى التتار، كان أحق بالقتال من كثير من التتار، فإن التتار فيهم المكرَه وغير المكرَه"؛ أي إن التتار أنفسهم بعضُهم معذور، لأنه مكرَه. وبعد هذا مباشرة يأتي النص السابق "وقد استقرت السنّة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي ...إلخ"[134].

وبعد أن اتضح سياق نص ابن تيمية، وأن حكمه هذا (أي قتال المرتدّين) إنما هو لمن انتقل من الجيش المملوكي إلى جيش التتار (الذي عذر ابن تيمية بعضه، ولم يجعله كله مرتدًا)؛ ليقاتل بني قومه مع أعداء أكثرهم غير مسلمين، يظهر جليًا كيف

(133) المرجع نفسه، ص 534.
(134) المرجع نفسه، ص 550. وقوله "فإن التتار فيهم المكره وغير المكرَه"، يفيد أن أحكامه التي يلزم منها التكفير لم تكن شاملة للتتار جميعًا بل من يتصف بتلك الأوصاف الكفرية حصرًا منهم.

انُتزِع النصُّ من سياقه، بالفعل، ووُظِّف في غيره على هذا النحو. دع عنك أنه لم يطبّق على هذا المعسكر حكم الدار المركَّبة، مع أنه كان يُرفَع فيه الأذان، فقد كان مع غازان مؤذن وإمام!

إذا وضح ما سبق، فلا حاجة إلى الاستمرار في نقض ما ينبني عليهما من استنتاجات عبد السلام فرج. لكنّ المهم هو كيف أنتجت قراءته "اللاتاريخية" ابن تيمية "متخيلًا"، وكيف أُعيدَ إنتاجُه؟[135]

2. أبو مصعب السوري

لم ينفرد فرج بانتزاع نصوص ابن تيمية من سياقها، وتشويهها، وإسقاطها على الوضع في مصر، بل تبعه في ذلك القائد والمنظّر الجهادي المعروف عمر عبد الحكيم الشهير بـ "أبو مصعب السوري"؛ إذ أثنى في كتابه الضخم **المقاومة الإسلامية العالمية**، على صاحب كتيّب **الفريضة الغائبة**، مشيرًا إلى أن "أهميته نابعة من احتوائه على أهم فتاوى الجهاد المعاصر ضد الحكومات القائمة في البلاد العربية والإسلامية، ومنها مصر. والحكم عليها بالردة، والإفتاء بجهادها وقتال جنودها ورجال أمنها، وقياس أحوالها على فتاوى ابن تيمية في قتال التتار، ومن كان من أعوانهم من المسلمين المكرهين أو الجاهلين. وكانت هذه الرسالة من أهم بواكير انطلاق مدرسة السلفية الجهادية المعاصرة"[136]؛ أي إن آراء فرج في كتيّبه، لم تزل تلقى قبولًا واحتفاءً عند أبرز منظّري التنظيم.

- **تكفير حكام المسلمين قياسًا على فتوى ابن تيمية في التتار**

ويستلّ أبو مصعب السوري نصًا لابن تيمية من فتوى له أخرى في التتار، يستدل به على وجوب قتال الحكّام، لأن الدين في بلاد العرب ليس كله لله، بسبب الحكم بغير ما أنزل الله، وهو عين ما أشرنا إليه حول كلام ابن تيمية عن قتال "الطائفة الممتنعة"،

---

(135) من اللافت للانتباه حقًا أن بعض الدراسين الغربيين ينفون وجود أي علاقة بين ابن تيمية وبعض الجماعات الجهادية المقاتلة كالقاعدة على سبيل المثال، وذلك لأنهم ينظرون إلى الجانب التاريخي والعوامل الاجتماعية والسياسية، ينظر على سبيل المثال:

Camille Mulcaire, "Assessing al-Qaeda from the Teachings of Ibn Taymiyya," *E-International Relations (E-IR)*, 15/10/2013, accessed on 15/5/2020, at: https://bit.ly/30M7vla

(136) عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص 745.

وقد علل ابن تيمية قتال الطائفة الممتنعة بقوله:-"فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله، ولهذا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (البقرة: 278-279). وهذه الآية نزلت في أهل الطائف لمّا دخلوا في الإسلام والتزموا الصلاة والصيام، لكن امتنعوا من ترك الربا، فبيَّن الله أنهم محاربون له ولرسوله إذا لم ينتهوا عن الربا، والربا هو آخر ما حرمه الله، وهو مال يؤخذ برضا صاحبه، فإذا كان هؤلاء محاربين لله ورسوله يجب جهادهم، فكيف بمن يترك كثيرًا من شرائع الإسلام أو أكثرها كالتتار. وقد اتفق علماء المسلمين على أن الطائفة الممتنعة إذا امتنعت عن بعض واجبات الإسلام الظاهرة المتواترة، فإنه يجب قتالها إذا تكلموا بالشهادتين، وامتنعوا عن الصلاة، والزكاة، أو صيام شهر رمضان، أو حج البيت العتيق، أو عن الحكم بينهم بالكتاب والسنّة، أو عن تحريم الفواحش، أو الخمر، أو نكاح ذوات المحارم، أو عن استحلال النفوس والأموال بغير حق، أو الربا، أو الميسر، أو الجهاد للكفار، أو عن ضربهم الجزية على أهل الكتاب، ونحو ذلك من شرائع الإسلام، فإنهم يقاتلون عليها حتى يكون الدين كله لله"[137].

هذا النص نقله أبو مصعب السوري بطوله في كتابه **المقاومة الإسلامية العالمية**[138]، وهو ينهج منهج الاجتزاء والانتقاء وإهمال السياق التاريخي، أي المنهج عينه الذي سلكه فرج. ومناقشة كلامه هي عين مناقشة صاحب **الفريضة الغائبة**. فلا حاجة إلى إعادته.

لقد كان أبو مصعب السوري عالمًا بأحوال دولة المماليك. فها هو ذا يذكر أن ابن تيمية وقف في وجه التتار، وأنه حرض على قتالهم وقاتل بنفسه "ومع من؟ مع المماليك وأمراء المماليك من جيش مصر والشام، وما المماليك؟ انظر تاريخهم، وانظر انتشار الجهل، والبدع والتصوف وحجهم للقبور وتعظيمهم لقبر البدوي في مصر، وسوى ذلك من انتشار القتل والظلم وسفك الدماء وظلم أموال الناس والفسوق والقيان والطنابير والخمور في زمانهم، حتى لقد أنكر بعض الناس حالهم وسألوا الإمام ابن تيمية عن حكم القتال مع أمراء مصر والشام وفيهم ما فيهم. فقال:

(137) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 3، ص 557.

(138) عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص 152-153.

'لا ينكر القتال مع هؤلاء إلا جاهل، فكيف يصنع أهل الإسلام إذا ترك الجهاد معهم؟'. بل ذهب في فتاويه إلى اعتبار جند الشام وجند مصر هم الطائفة المنصورة! التي يحفظ بها الله دينه في ذلك الزمان، ومع ذلك كان كثير الاحتساب على أمراء المماليك وعلمائهم. وقصص أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر وسجنه في ذلك مشهورة، بل هو مات في سجونهم رحمه الله"[139].

كان أبو مصعب السوري، إذًا، عارفًا بأحوال المماليك، من انتشار الظلم والبغي والفسوق والشركيات والحلول والاتحاد وحج القبور وتعظيمها. لكنّه نسي أن يذكر أن المماليك، هم أيضًا، يحكّمون الياسق كذلك. ومع هذا يكفّر أبو مصعب حكّام اليوم ويراهم طائفة ممتنعة "لأن الدين ليس كله لله"، بينما المماليك الذين يحكّمون الياسق كان دينهم كله لله! ومع هذا فقد سئل الإمام أحمد بن حنبل مرة عن الحكم بغير ما أنزل الله فقال: "كفر دون كفر"، وقال أيضًا: "ليس بكفر ينقل عن الملّة"[140]؛ أي إنه فاسق وليس بكافر، غير أن أبا مصعب السوري يكفّر هؤلاء صراحةً[141].

• **وجوب قتال النصيرية**

لم يختص أهل السنّة بتكفير النصيرية فحسب، بل كفّرهم أيضًا الشيعة الاثنا عشرية، لأنهم من "الغلاة". فمن الشيعة الاثني عشرية الذي كفّروا النصيرية: أبو الحسين يحيى بن الحسن الشهير بابن البطريق الحلّي (ت. 600هـ)، قال عن غلوّ النصارى في المسيح، وغلو النصيرية في عليّ: "هذه حالة [أي هذا الغلوّ] لم تجر لأحد من البشر إلا لعيسى وعلي عليهما السلام، ولم يكن ذلك إلا لما أتيا به من الآيات الموجبة للنبوة والإمامة، ولإهمال النصارى والنصيرية، لعنهما الله، ما وجب عليهما من حقيقة النظر في أمر النبوة والإمامة"[142]. وقال المجلسي في كتابه **بحار الأنوار** في سياق الحديث عن الغلاة من المتشيعة، وادعاء ألوهية علي بن أبي طالب:

---

(139) المرجع نفسه، ص 1017.

(140) خالد الرباط وسيد عزت عيد، **الجامع لعلوم الإمام أحمد، قسم الفقه**، ج 12 (القاهرة: دار الفلاح، 2009)، ص 84.

(141) عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص 1077.

(142) أبو الحسين يحيى بن الحسن (ابن البطريق الحلّي)، **عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار**، تحقيق سعيد عرفانيان، ج 1 (طهران: مكتبة العلامة المجلسي، 2014)، ص 522. (ما بين معقوفين منّي)

"ثم أحيا ذلك[143] رجل اسمه محمد بن نصير النميري البصري، زعم أن الله تعالى لم يظهره إلا في هذا العصر، وأنه عليٌّ وحده. فالشرذمة النصيرية ينتمون إليه، وهم قوم إباحية تركوا العبادات والشرعيات واستحلت المنهيّات والمحرّمات، وقالت إن اليهود على الحق ولسنا منهم، وإن النصارى على الحق ولسنا منهم"[144].

ومع هذا، فقد كان المماليك يتعاملون مع النصيرية، ويولّونهم بعض الإمارات والولايات على أهل السنّة. يحدّثنا ابن فضل الله العمري (ت. 749هـ)، الذي كان معاصرًا لابن تيمية، وعاملًا إداريًا في سلطة الملك الناصر محمد بن قلاوون، عن بعض الأعمال الإدارية التي تولاها نصيرية لمصلحة المماليك. فمن المنسوبين إلى النصيرية والي مدينة يقال لها "أرزن"، كان الملك الناصر يرسل إليه، على وفق المراسيم الإدارية، بقوله: "صدرت هذه المكاتبة إلى المجلس السامي، الملكي، الفلاني، الأجلّي، الكبيري، العالمي، المجاهدي، المؤيدي، المرابطي، الأوحدي، عز الإسلام، شرف الملوك في الأنام، بقية السلاطين، نصر الغزاة والمجاهدين، ولي أمير المؤمنين"[145]. وكذلك صاحب بلدة "بدليس"، واسمه شرف الدين أبو بكر، كان منسوبًا إلى النصيرية، ومع هذا وصفه ابن فضل الله العمري بأن له خدمات مشكورة[146].

وممّا يعد طريفًا ولافتًا، ويُظهر كيف كانت تجري المراسيم السلطانية من المبايعات والمعاهدات، والهدن والمفاسخات والعهود وغير ذلك، ما يسرده ابن فضل الله العمري عن طريقة "حلف الأيمان" عند مبايعة السلطان، وكيف كان مقدَّم كل طائفة يحلف اليمين على البيعة والموالاة للسلطان، وفق ديانة الحالف ومذهبه. فذكر، مثلًا، كيف كان يحلف النصارى، وكيف كان يحلف اليهود، وكيف كان يحلف الشيعة، وغيرهم من الطوائف. وذكر أيضًا كيف كان يحلف النصيرية على المبايعة والدخول في طاعة السلطان. وكانت اليمين "الرسمية" في حلفهم على هذه الصورة: "إنني وحق العلي الأعلى، وما أعتقده في المظهر الأسنى، وحق النور وما

(143) أي جدّد القول بألوهية علي بن أبي طالب.

(144) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ج 25، ط 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، ص 283-284.

(145) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **التعريف بالمصطلح الشريف**، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 54.

(146) المرجع نفسه.

نشأ منه، والسحاب وساكنه [...] وإلا برئت من مولاي عليٍّ العليِّ العظيم، وولائي له، ومظاهر الحق، وكشفت حجاب سلمان بغير إذن، وبرئت من دعوة الحجة نصير، وخضت مع الخائضين في لعنة ابن ملجم، وكفرت بالخطاب، وأذعت السر المصون، وأنكرت دعوى أهل التحقيق، وإلا قلعت أصل شجرة العنب من الأرض بيدي حتى أجتث أصولها وأمنع سبيلها، وكنت مع قابيل على هابيل، ومع النمرود على إبراهيم، وهكذا مع كل فرعون قام على صاحبه، إلى أن ألقى العلي العظيم وهو علي ساخط، وأبرأ من قول قنبر، وأقول إنه بالنار ما تطهر"[147]. ومثل هذه الأيمان "الرسمية"، ساقها العمري لكل طائفة من الإسماعيلية والنزارية والدرزية، يحلفون على وفق عقائدهم "الكفرية"، الباطلة، بين يدي السلطان المملوكي لأخذ البيعة. وهذا قبولٌ بالحلف بغير الله، وإقرار بالأقسام الشركية، القائمة على اعتقادات كفرية، وتعظيم غير الله وتسويته بالله. لكنّ المهم هنا أن الدولة تعاملت مع كل تلك الطوائف "الكافرة"، في نظرها ونظر عموم أهل السنّة، تعاملًا "سياسيًا مصلحيًا"، وربما نقول: "علمانيًا"، واعتمدت عليهم وولّت بعضهم على رقاب "المسلمين"، وهو ما لا يختلف كثيرًا عن الدول العلمانية في هذه الأيام.

يكفّر الجهاديون اليوم حكّام المسلمين، سواء أكانوا من السنّة أم من غيرهم، ويصفونهم بأنهم "مرتدّون"، ويوجبون قتالهم، بسبب الحكم بغير ما أنزل الله، ويستحضرون باستمرار فتوى ابن تيمية في النصيرية، من حيث إنهم مرتدّون. لكنّهم يتناسون أن السلطان المملوكي لم يكن يجد أي مشكلة في أن يأخذ البيعة من هؤلاء "المرتدّين"، مقرًا لهم على دينهم الباطل، بلا محاقّة ولا استتابة، بل يقبل أيمانهم التي فيها إقرار بـ"كفرهم"، بل كان بعضهم "أمراء" لبلدات سُنّيّة، من دون قتال لهم، بل بالرضا ببيعتهم وخضوعهم للسلطة. ومع هذا لم يكفّر ابن تيمية السلطان ولا الدولة بهذا العمل الذي هو كفرٌ وردّة.

علام يدل هذا؟ يدل على أن دولة المماليك لم تكن تحكّم الشريعة حقًا، فكانت تُولّي "المرتدّين" على رقاب العباد، وأن العلاقة بالنصيرية لم تكن علاقة احتراب دائم، على الرغم من كونهم "مرتدّين"، في نظر السلطة، وأن فتوى ابن تيمية فيهم إنما

(147) المرجع نفسه، ص 196-197.

كانت في الأصل لأسباب سياسية، استحضر فيها الدين لتدعيم موقف السلطنة، من جراء عدوانهم وخيانتهم.

ولهذا، ما كانت معاقبة النصيرية إلا لخروجهم على الدولة، وليس لخروجهم عن الدين، ولا لأنهم مرتدّون، فهم "مرتدّون" قبل ابن تيمية وبعده، ولم تقاتلهم الدولة إلا بعد أن خرجوا عليها ووالوا أعداءها.

هكذا ينبغي أن تفهم فتوى ابن تيمية في هؤلاء. لكنّ الجهاديين، وغيرهم، يجعلون قتال النصيرية لأنهم "مرتدّون" وفقط.

في كتابه **أهل السنة في بلاد الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود**، يستحضر أبو مصعب السوري فتوى ابن تيمية في النصيرية، كأنها قيلت اليوم[148]، لبيان عقائدهم الكفرية، مع أن المسألة في سورية ليست في الأصل مسألة عقائد، ولا مسألة أديان، بل مسألة شعب يريد الحياة في حريّة وديمقراطية واختيار. لكن الجهاديين لا يحسبون الأمر بهذه الطريقة، بل يستحضرون، على نحو مباشر، العقائد والأديان، وهكذا يخرج أبو مصعب السوري فتوى ابن تيمية من سياقها، ويقحمها في سياق الثورة السورية، غافلًا عن تاريخها، بل عن كيفية التعامل الإيجابي الآخر مع النصيرية في زمن المماليك أنفسهم.

ثالثًا: ابن تيمية المستعاد في قراءات "لا تاريخية" لباحثين ومختصّين

لا تقتصر إعادة الإنتاج تخيليًا على تيارات وجماعات فحسب، بل تشمل بعض الأفراد شيوخًا وأكاديميين مختصين. وفي ما يأتي بعض القراءات التي سأتناولها بالمناقشة.

1. بسام فرج في كتابه "الفكر السياسي عند ابن تيمية"

قدّم بسام فرج قراءة مهمّة لابن تيمية في دراسته بعنوان **الفكر السياسي عند ابن تيمية**. وعلى الرغم من جهده الكبير في قراءته المشار إليها، وصواب استنتاجاته

---

(148) عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، **أهل السنة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود** ([د. م.]: مركز الغرباء للدراسات الإسلامية، [د. ت.])، ص 16.

في كثير من الأمور، فإنه جانب الصواب في عدة مواطن، بسبب غياب المنهج التاريخي. أستحضر منها موضعين فقط، من باب ضرب المثال:

أولهما: ذكر بسام فرج أن ابن تيمية عقد تحالفًا عسكريًا لأهل دمشق مع عسكر حماة، متكئًا على خبر تاريخي يفيد أن ابن تيمية اجتمع بعسكر حماة، بعد غزو التتار، وأخبرهم باتفاق عسكر دمشق على التحالف ضد العدو (التتار)، مستفيدًا من هذا أنه هو من أخذ تلك الأيمان ولم يأخذها بإشراف أحد من المسؤولين، وهو مشعِرٌ بأن حراكًا سياسيًا كهذا يمكن أن يقوم به أي عالم من علماء المسلمين في عصرنا[149]، باستقلال وانفراد عن السلطة السياسية.

ولكنّ بسام فرج، هنا، لم يلتفت البتة إلى الجوانب التاريخية، فالحالة كانت حالة حرب، أي في ظرف استثنائي، قام فيه ابن تيمية بواجبه، حين لم يعد في دمشق أحد يقوم بهذا الواجب من السلطة السياسية، حين خلت دمشق من قضاتها وشرطتها وجميع من يتولون أمرها، فكان هو المنوب عن أهل دمشق، والمنتدب إلى هذا. لكنّ بسام فرج يوحي بأن هذا العمل مشروع في كل وقت وحين، وأنه منهج كلي متبوع في كل عصر، من دون أن يفرّق بل ولا حتى أن يشير إلى سياق الحادثة.

قراءة منزوعة السياق التاريخي كهذه يمكن أن تكون سندًا لمن يريد الخروج على الدولة، وسيُلقى هذا العبء هنا على كاهل ابن تيمية، من حيث هو مرجعية فقهية كبرى.

ثانيهما: يذكر بسام فرج في كتابه المشار إليه أن ابن تيمية كان يقيم الحدود والتعازير والاستتابات والعقوبات الشرعية بنفسه، بوجود السلطان وبغيابه، وبإذن السلطان وبلا إذنه، مشيرًا إلى أن هذا "اجتهاد" من ابن تيمية، مستدلًا بدليل وتحليل من عنده، لم يسندهما بأي معلومة تاريخية تؤكدهما، مدعيًا أنه إذا كان السلطان قد أذن له ببعض ذلك وهو موجود، فمن باب أولى أن يأذن له وهو غائب[150].

وهذه قراءة تعوزها الدقة، للسبب السابق ذاته؛ فلقد بدأ ابن تيمية يقيم التعازير والاستتابات وهو في دمشق حين لم يبق لها من يحكمها، أي في ذلك الظرف الاستثنائي، فجمع أتباعه وأصحابه، وأراق الخمور، وأغلق الحانات، وضبط الأمن

---

(149) بسام عطية فرج، **الفكر السياسي عند ابن تيمية** (عمّان: دار الفاروق، 2007)، ص 96.

(150) المرجع نفسه، ص 97.

بالتعاون مع المجتمع في استتباب الأمن، في ذلك الظرف الاستثنائي. ثم لمّا عادت السلطة إلى دمشق، غضّ واليها الطرف عن ابن تيمية، حتى كان ما كان مما فصّلناه فلا نكرره.

وليس هذا الظرف الاستثنائي بنادر المثال في التاريخ، فلقد جرى شبيه له في بغداد، في أيام الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، حين كان هنا فراغ سياسي وأمني في بغداد، فتعاون علماء الحديث كيزيد بن هارون (شيخ الإمام أحمد بن حنبل) وغيره، لضبط البلد وقمع اللصوص والمفسدين، حتى إذا ما دخل المأمون بغداد، نهى عن ذلك كله[151]، لأنه قد ولّى الزمن الاستنثائي زمن الحرب، بدخول الخليفة بغداد، وعودتها إلى عهد الاستقرار. والظروف الاستثنائية تبقى استثنائية، ولا تصير هي الأصل الصالح للقياس.

لكنّ بسام فرج طرح هذا الأمر وكأنه منهج دائم، وفي أيام الاستقرار، وفي كل وقت وحين، فكأنه يوحي أن لمن شاء من أهل العلم أن يقيم الاستتابات والتعازير والعقوبات، ولو بوجود القضاة وأنظمة الأمن، ما دام ذلك اجتهادًا، كما قال. تُشعِر قراءة بسام فرج أن ابن تيمية كان يعمل خارج نطاق الدولة.

2. عبد العزيز الطريفي

يرى عبد العزيز الطريفي، وهو من مشاهير الشيوخ والعلماء السعوديين، وليس محسوبًا على هيئة كبار العلماء (أي على السلفية الرسمية في المملكة العربية السعودية)[152]، في سؤال وجّه إليه عن موقف ابن تيمية من الرافضة، وهل صحيح أنه لا يكفّرهم؟ فأجاب الشيخ بما يفيد:

- أن الرافضة لديهم أقوال وأعمال تعدّ من نواقض الإسلام.
- أن رؤوسهم والعلماء فيهم كافرون لأنهم بلغتهم الحجة.

---

(151) رائد السمهوري، **السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 166.

(152) ويجدر التنبيه إلى أنه غير محسوب على المؤسسة الدينية الرسمية في السعودية، وأنه إلى وقت كتابة هذا الهامش لم يزل معتقلًا.

• أن عوامَّهم على قسمين: عرب قرؤوا القرآن وإذًا فقد بلغتهم الحجة فهم كفّار. وعجم لا يحسنون العربية فأولئك لم تبلغهم الحجة، فليسوا كفارًا[153].

وهذه فتوى تجانب الصواب تمامًا، وتخالف منهج ابن تيمية قطعًا. فإن ابن تيمية حين فرّق بين العوام والرؤوس لم يفرّق بينهم في حالة الاثني عشرية، بل في حالة الإسماعيلية، وهو يعني بالرؤوس الذين "يعلمون" الكفريات التي يختصون بعلمها، وهو حين فرّق بين العوام والرؤوس لم يقسم العوام إلى عرب وغير عرب، فإن الإسماعيلية الذين أفتى فيهم لم يكونوا عجمًا، بل كانوا عربًا، ويعيشون في بلاد عربية. ومع هذا، بيّنا فيما سبق اضطراب أقوال ابن تيمية في الإسماعيلية، فتارة يصفهم بأنهم أكفر من اليهود والنصارى، وتارة يصفهم بأنهم مسلمون ولكن عندهم كفر محض، وتارة يفتخر بهم على ملك قبرص النصراني (أعني الفداوية). أما عوامهم فقد صرّح ابن تيمية بأنهم قد يكونون مسلمين. هذا عن الإسماعيلية. أما الاثنا عشرية فإن ابن تيمية، كما نقلنا في الدراسة، وصف فقهاءهم وعلماءهم بأن لهم دينًا وإيمانًا (مع إقراره بعقائدهم "الكفرية"، ومع هذا فلم يكفّرهم بل شهد أن لهم دينًا وإيمانًا)، فكيف بعوامهم؟ نعم يصفهم بالضلال، وأن لديهم كفرًا، ولكن ابن تيمية يفرّق بين المطلق والمعيّن، ولا يقتضي فعل الكفر أو قوله عنده تكفير المعيّن إلا إذا قامت عليه الحجة الرسالية، فهل قامت الحجّة على "علماء" الاثني عشرية الذين وصفهم بأنه لهم دينًا وإيمانًا؟ لم يكفّرهم ابن تيمية، لأن من أصوله أن المتأول لا يكفر.

هذه قراءة مجتزأة أيضًا و"لاتاريخية"، وأغفلت ما انتهى إليه ابن تيمية مما نقلناه عن الذهبي أنه كان يقول آخر عهده إن "من لازم الصلوات بوضوء فهو مسلم". والصواب أن ابن تيمية لا يكفّر رؤوس الرافضة الاثني عشرية وعلماءهم فضلًا عن عوامّهم، بل هم عنده من المختلف القريب.

3. عائض الدوسري في كتابه "هكذا تحدث ابن تيمية"

لعائض الدوسري كتاب يدافع فيه عن ابن تيمية ضدّ من ينسبه إلى التشدد، وإلى تكفير المسلمين. وقد ساق مؤلف هذا الكتاب نصوصًا عديدة لابن تيمية

---

(153) ينظر: "هل ابن تيمية يكفّر الرافضة؟ الشيخ عبد العزيز الطريفي"، يوتيوب، 14/ 4/ 2015، شوهد في 17/ 5/ 2020، في: https://bit.ly/2ThRW00

يبين فيها منهجه في هذه المسألة، أعني مسألة التكفير، ومن ذلك أن التكفير مسألة شرعية لا تعود إلى الهوى والمزاج بل تعود إلى الكتاب والسنّة، فالتكفير حق لله وليس حقًا للعباد[154]، وأن ابن تيمية كان لا يكفّر خصومه، على الرغم من أنه كانوا يكفّرونه[155]، وأن ابن تيمية كان سمحًا مع خصومه، وأن كلام ابن تيمية عن سعة صدره مع الخصوم والتماسه الأعذار لهم لم يكن مجرد كلام لا حظ له من الواقع، بل كان يمارسه عمليًا[156]؛ أي إن الدوسري، كان يحرر ابن تيمية التاريخي من ابن تيمية المتخيّل عند خصوم ابن تيمية. وهو مخالف في هذا الكتاب لتعاليم ابن عبد الوهاب وعلماء الدعوة النجدية.

وأتفق مع الدوسري في هذا الكلام بصفة عامّة، لكنّي أشير إلى أنه أغفل تمامًا تكفير ابن تيمية لبعض الأعيان، كالفيلسوف الفارابي على سبيل المثال، إذ وصفه بأنه "كافر" و"ضال"[157]، وكالسهروردي المقتول الذي وصفه بأنه "صابئي محض"[158]، وكالفيلسوف صدر الدين القونوي الذي وصفه بأنه "نصراني"[159].

غير أن الدوسري، في سياق الدفاع عن ابن تيمية، أغفل كل تلك الحقائق، أو على الأقل، الإشكالات، وأراد تصوير ابن تيمية كأنه لم يكفّر أحدًا البتة، أو لم يقل ما يوحي بتكفير الأعيان. والباحث الموضوعي يحرص على تصوير ابن تيمية كما هو ما أمكن. ولا بأس في أن يكون ابن تيمية متناقضًا، أو تغيّرت أقواله مثلًا.

ويستمرّ الدوسري في ذكر ما نتفق فيه معه من تعامل ابن تيمية الحسن مع مخالفيه، ومن الصفح والعفو عنهم[160]، ولكنّه أغفل الحديث عن قسوته وتغليظه وتخشينه وحدة طبعه.

---

(154) عائض الدوسري، **هكذا تحدث ابن تيمية** (بيروت: المكتب الإسلامي، 2007)، ص 160.

(155) المرجع نفسه.

(156) المرجع نفسه.

(157) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 86.

(158) المرجع نفسه، ص 57.

(159) المرجع نفسه، ص 92.

(160) الدوسري، **هكذا تحدث ابن تيمية**، ص 168-189.



تعليقات ختامية

"وهذا الإمام أحمد يُنكر على مَنْ كتب فتاويه ودوَّنها، ويقول:
لا تُقلِّدني ولا تُقلِّد فلانًا ولا فلانًا، وخُذ من حيث أخذوا".

ابن القيم

تقع على عاتق من يخوض في تراث ابن تيمية مسؤولية ثقيلة، فتراثه أشبه بغابةٍ من غابات الأمازون، ضخمة الأشجار سامقتها، ملتفّة الأغصان متشابكتُها، بحيث يغيب فيها من يدخلها (ولذا أصلًا سمّيت الغابة غابةً؛ لأنها يغيب فيها من يدخلها). ولولا أننا قرأنا تراث ابن تيمية، مرارًا، منذ الصبا، وتصفّحنا كتبه كلها، وعشنا معه نصف العُمُر الذي مضى، لما تجاسرنا على الكتابة عنه، ولا خضنا هوائج بحاره. فلم يجر ابن تيمية في مؤلفاته على السمت المدرسيّ المعهود في كتب الأصوليين، ولا كتب المتكلمين، ذات التقاسيم الواضحة المتسلسلة، المختصرة المركّزة، المائلة إلى طرح القضايا بنفس علمي وعقلي محض مختصر في الغالب، فيسهل على الباحث الإتيان بالمعلومة من مظانّها. ولكن ابن تيمية أفرغ جهده في مجلدات طويلة، مبنيّة على النفس السجالي، والردود العقائدية المتشعّبة، مع عاطفة مشبوبة، وتطويل شديد، واستطرادات غزيرة، وخوض في تفاصيل التفاصيل، وهلهلةٍ ملحوظة في الترتيب والتنظيم، بحيث يعاني قارئها معاناةً، ويضطر أن يعود إلى رأس المسألة التي يبحثها، ليمسك بزمامها، في عاصفة من المعلومات والاستدلالات والاستطرادات. وكثيرٌ من مؤلفاته، بل أكثرها، من ذوات المناسبات، وليست للتعليم المدرسي المتسالم عليه في كتب الكلام والعقائد والفقه والأصول. ومن لا يتصفّح كتب ابن تيمية تصفحًا استقرائيًا مضنيًا، سيفوته الكثير الكثير. ومن يعتمد في بحثه على محرّكات البحث عن كلمة، أو جملة، فسيكون مقصرًا أشد التقصير (وهذا داء من أدواء باحثي اليوم الشرعيين).

وكذلك يفعل من لم يتعب نفسه في قراءة تاريخ المماليك لفهم الأجواء التي كانت وعاءً لهذا التراث الغزير؛ إذ لا يختلف تاريخ المماليك ذاته في هذا التعقيد والتداخل، بحيث يكون الإقدام في كثير من أحداثه على الجزم والقطع ضربًا من التهوّر. وإليك نموذجًا من ذلك التعقيد، في حالة جزئية واحدة؛ إسلام السلطان التتري غازان.

نقرأ عند ابن تيمية وغيره أن غازان أسلم على يد القائد نوروز الذي وصفه بأنه "مجاهد"، وذكر أنه طبّق الإسلام في المغول[1]. ونقرأ عند الذهبي أن غازان أسلم على يد "شيخنا" إبراهيم بن حمويه الجويني، وكان زاهدًا من أهل الحديث على المذهب الشافعي[2]. فكيف صار غازان شيعيًا اثني عشريًا؟ ينقل المؤرخ المصري فؤاد عبد المعطي الصيّاد المختص بتاريخ المغول ومترجم كتاب **جامع التواريخ** الذي كتبه رشيد الدين الهمذاني الطبيب، وزير غازان وأخيه خدابنده، عن مصادر فارسية قريبة من ذلك العهد: أن غازان كان "يميل إلى التشيع". ولكنّ أوّل سلطان مغولي يتبع المذهب الشيعي الاثني عشري اتباعًا تامًا هو خلفُه السلطان خدابنده[3]. وعلى الرغم مما قيل إن غازان يميل إلى التشيع، وقد ذكرنا إشارات لهذا في الفصل الأول، نجد أنه يبني الأوقاف للشافعية والحنفية، من المساجد والمدارس وغيرها، ويهتم بالإنفاق عليها بنفسه ويُعنى بذلك[4]. وأنه قطع علاقته بالخان الأعظم في الصين لأنه "كافر"، وأعلن الإسلام دينًا لسلطنته، وغيّر لباس المغول فصاروا يضعون العمائم، وأخذ يزيل كثيرًا من الكنائس، والمعابد الوثنية، وبيوت النار، ويهتم ببناء المساجد والمدارس الإسلامية لمختلف المذاهب السنيّة، ويسكّ النقود وعليها أسماء الخلفاء الأربعة[5]. وفي الوقت الذي عدّ فيه المماليك غازان وجنده خارجين على الشريعة، وطائفة ممتنعة، كان غازان يفخر

---

(1) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 3 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ص 447-448.

(2) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 15 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ص 107. وينظر ترجمة الجويني المذكور في: المرجع نفسه، ج 14، ص 645.

(3) فؤاد عبد المعطي الصياد، **مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمذاني** (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967)، ص 148.

(4) المرجع نفسه، ص 127.

(5) المرجع نفسه، ص 74-77.

بإسلامه، وينسب المماليك إلى الخروج على الشريعة. وفرماناته ورسائله التي وجهها إلى السلطان الناصر تنضح فخرًا بالتزامه بالإسلام وذمًا للمماليك الخارجين على شريعة الإسلام، مما هو متاح في كتب المماليك أنفسهم كالنويري والعيني وغيرهما.

هذا نموذج واحد فقط من التعقيد في قراءة تاريخ المماليك والمغول والصراع بين الفريقين. فهل من المنهج العلمي في شيء، لباحث يسير على منهج علمي، ولا علاقة له بذلك النزاع التاريخي أصلًا، وليس مشتركًا فيه بطبيعة الحال، ومتأخر عنه قرونًا في الزمان، أن يأخذ بمصدر دون مصادر أخرى؟ وما موقفه حين يرى هذا التعقيد والتشابك؟ وكيف يزن الأمور؟ إن أقل أحوال تلك الأخبار المعقّدة أنها "إشكالية"، بغض النظر عن التحليل الذي يميل إليه الدارس. فقد يجوز أن يقال مثلًا: إن غازان كان حديث عهد بإسلام، وهذا حق، ولم يلتزم مذهبًا بعينه، فكانت تظهر منه أفعال تشير إلى ميله إلى التشيع، وأفعال تشير إلى ميله إلى التسنّن، وقد يكون هذا سياسةً منه لكسب السنّة والشيعة معًا وضمان ولائهم. وقد يجوز أن يقال: إن غازان لا يهمه دين ولا مذهب، وإنما أعلن تدينه بالإسلام طمعًا في كسب الرعية، دهاءً سياسيًا. وهكذا يرجّح من شاء ما شاء. لكن هذا يبقى مجرد تحليل. وستبقى المعلومات على الحال التي أشرنا إليها من التضارب والتعقيد. وقس على ذلك في شأن تطبيق الياسق بين التتار (وليس بين أهل العراق الذين كان لهم قضاة من أهل المذاهب السنيّة)، وبين المماليك أنفسهم (وليس بين أهل الشام ومصر)، كما أشرنا إلى ذلك.

وفي أجواء ذلك التعقيد عاش ابن تيمية، فرّ به أبوه مع ما لديه من كتب بسبب ظلم التتار، بعد استيلائهم على حرّان ببضع سنين، ولجأ إلى دمشق. كانت الأوضاع ملتهبةً؛ حروب متتالية، وغزو تتاري متكرر على الشام، وممالك صليبية، تصدّى لها سلاطين المماليك، فكان ذلك صفحاتٍ بيضًا في تاريخهم الذي لم يكن كله أبيض بطبيعة الحال. سلطان يغتال سلطانًا غدرًا ثم يتربّع على عرشه كما فعل الظاهر بيبرس مع قطز بعد الانتصار الساحق في عين جالوت مباشرة، أو ينقلب عليه ليأخذ مكانه كما فعل سلاطين عدة، منهم بيبرس الجاشنكير مع السلطان الناصر. المناصب تشترى بالمال، وقد حاول ابن تيمية إصلاح ذلك في مرحلته المصرية بعد تقريب السلطان له. والمماليك أصناف وأنواع وولاءات مختلفة، ومطامح ومطامع. ولهم قانونهم الخاص وعقوباتهم الشديدة، توسيطًا (أي بقر بطن المقتول فتندلق أمعاؤه)،

أو تشويهًا؛ جدعًا للأنوف، وسملًا للأعين، أو التجويع حتى الموت. وتقرأ هذا في تاريخ المماليك كأنه أخبار عاديّة يتحدث بها الناس في مجالسهم. مجموعات متصارعة على السلطة، تلبس لبوس العقائد، وتتزيّى بعمائم الدين. والعلماء جزء من ذلك، وعوا أم لم يعوا. مؤامرات خارجية وتنسيق مع التتار كما فعل قبجاق وغيره، ودسائس داخلية كما جرى ضد ابن تيمية، وضد السلطان الناصر. وجيوب مزعجة وأشواك في الخاصرة، كحال الكسروانيين في الجبل، والتيامنة والنصيرية في الساحل، والإسماعيلية في مصياف وغيرها، والنصارى في الشام ومصر، ولهؤلاء كلهم في تلك الأحداث المدوّية إسهام وتأثير.

كان ابن تيمية في قلب تلك العاصفة، مصارعًا للأحداث، مجابهًا لتلك الجماعات، مؤسسًا منهجًا "سلفيًا" من أجل جمع الناس عليه، رافعًا صوته ومكررًا: "أنا لا أقول إلا ما اتفق عليه السلف"، ظانًا أن هذا هو الحل لجمع الكلمة، ولتحقيق الوحدة الروحية والسياسية للمسلمين. راجعنا مقولة واحدة مما زعم اتفاق السلف عليه، أعني مقولة أن القرآن غير مخلوق، وأنه حادث، وأنه قديم النوع، فإذا أقل ما يقال في هذا المنقول عن السلف "إنه إشكالي"، لا يمكن زعم الاتفاق عليه. ولم يكن في يده منه إلا بضع روايات لا تصلح حتى للاحتجاج الفقهي. ثم وجدناه ينتقي من كلام الأئمة شيئًا حول هذه المسألة ويغفل أشياء، وأن كلام الأئمة نفسه غير محرر، ويصعب الجزم أن مرادهم كذا. ووجدنا ابن تيمية يصرّح في غير موطن أن السلف دخلوا بالتأويل في "أنواع عظيمة"، وأنهم اختلفوا في الوعيد والقدر، وغير ذلك. فأين اتفاق السلف وإجماعهم؟

وعلى أساسٍ من تلك الإجماعات المدّعاة؛ تصدّى ابن تيمية وحده للثقافة الدينية السائدة. ولكنه صدم العلماء بأقوالٍ أنكروها غاية الإنكار. وهم يرون أنهم هم أهل السنّة وهم المدافعون عنها. فإذا ابن تيمية يجبههم: "أنتم جهمية"، "متجهمة"، "لو قلت بما تقولون به كفرتُ، ولكني لا أكفّركم لأنكم جهّال"، ولكن يمكن عدّكم من أهل السنّة بالمعنى العام، لأنكم تقولون بخلافة الأربعة، وكذا المعتزلة. فيجوز أن تكونوا أهل السنّة، حين لا يوجد أهل السنّة الحقيقيون بالمعنى الخاص. وهكذا يسلبهم شرعيتهم، ويُفقِدُهم كونهم مرجعية صحيحة. هذا تجاه الأشعرية الذين أفرغ للرد عليهم عشرات المجلدات، فضلًا عن موقفه من المعتزلة والاثني عشرية

وغيرهم. إنه "تضليل" عام لعقائد علماء ذلك العصر، وفقهائهم وقضاتهم وأمرائهم. وليس من المتوقع أن يُستقبَل ذلك منهم بأريحية وسعة صدر.

وفي إطار السعي لهذه الوحدة الروحية والسياسية، يعلن ابن تيمية أن ما اتفق عليه المسلمون وأجمعوا عليه أكثر كثيرًا مما اختلفوا فيه من تفاصيل العقائد. وأن ما اختلفوا فيه مما تنازع فيه أهل القبلة يعد خفيفًا، مقارنةً بما اتفقوا عليه. ولكنّه مع هذا كتب مئة مجلد، كلها تقريبًا في الردود على مخالفيه في هذا "الخفيف"، مملوءةً بالتخشين والتغليظ والحدّة والأحكام القاسية في الغالب. من حق أي أحدٍ أن يقول إن هذا ردة فعل، أو يقول إنه طبع شخصي، أو غير ذلك. لكن لا بدّ أيضًا من الاعتراف بأن ابن تيمية تعرّض للاضطهاد.

أصّل ابن تيمية منهجًا في الحكم على المختلف القريب والبعيد، يعدّ فريدًا من حيث النوع ومن حيث المقدار. وأزعم أن أحدًا لن يجد في التراث كله عند عالم من العلماء تأصيلًا لمسألة التعامل مع المختلف، والحكم عليه، وأدب الخلاف، وأنواعه، وأخلاقه مثل ما يجد عند ابن تيمية. وهو أمر لافت ويستحق النظر، ربما لأن ابن تيمية يرى الأمور من موقعه من حيث إنه مضطهد، وربما لأنه يؤصّل لما يجمع الكلمة بين المسلمين بحسب فهمه. أقول: كان ابن تيمية في هذا المنهج متفردًا عن أصحابه الحنابلة، ففي حين يحكمون على معتقد البدع الغليظة (أي المخرجة من وصف "أهل السنّة" كالقدر وخلق القرآن والوعيد) بأنه "فاسق"، وهو قول جمهورهم، أو كافر، وهو قول الأقل، ينفرد ابن تيمية بأنه لا كافر ولا فاسق، بل ولا حتى آثم، وأنه مجتهد معذور بأسباب العذر المعروفة. ولكن هذا لا يعفيه من العقوبة إذا كان داعيًا. وليست تلك العقوبة بسبب عقائده، كلا، بل بسبب كفّ ضرره عن المسلمين، أي كفّ ضرره عن هذه "الوحدة الروحية والسياسية" التي تجمع المسلمين. وأزعم أننا لو أخذنا بمنهج ابن تيمية في عذر المخالف إلى أقصى الشوط، فلن تكون نتائجه مريحةً لأكثر أتباعه السلفيين اليوم (وأقول: "أكثر أتباعه"، من أجل الاحتراز فقط)، بل لن تكون مريحةً له هو نفسه، لو أردنا تطبيقها بانسجام بعيد من التناقض والانتقاء.

وعلى الرغم من منهج ابن تيمية في التعامل مع المخالف والحكم عليه؛ تأخذه حدّة طبعه بعيدًا أحيانًا عن تأصيلاته، فيقع فيما يحيّر القارئ، من إنزال أحكامٍ شديدة

على معيّنين؛ طوائف، أو أفراد. وهنا يقع الاضطراب بين المنهج المؤصّل والمواقف العملية التي تتباين بحسب السياقات. ولهذا أدّعي أن ما نستطيع الإمساك به هو منهجه، وليس تطبيقه هو له، ولا أسلوبه، لأن تطبيقه وأسلوبه متفاوتان، ويميلان إلى التغليظ غالبًا حتى عُرِف بذلك، وكان من صفاته اللازمة له.

خذ مثلًا موقفه من الإسماعيلية، تارةً يصرّح بأنهم "أكفر من اليهود والنصارى"، بل أكفر من مسيلمة الكذاب، وتارةً يصف آباء الفيلسوف ابن سينا (وكانوا إسماعيلية) بأنهم من "المسلمين" إلا أنهم "كفّار في الباطن" (مع أن الشرع هو أن يؤخذ المرء بظاهره). وفي سياق رسالته إلى ملك قبرص يستقوي عليه بـ "الفداوية" (الإسماعيلية الحشاشين) الذين يقتلون الملوك على فرشهم، ولكنه في موضع آخر يحذّر من الاستعانة بهؤلاء الضلّال لأن استئمانهم من باب استئمان الذئب على الغنم. وفي موطن مختلف، في سياق النزاع مع الأقباط حول الكنائس المحدثة في القاهرة، يرى أن القاهرة بناها "المسلمون"، مع إقراره في موطن آخر أن من بناها هو المعزّ الفاطمي القرمطي الإسماعيلي، وأن البلاد المصرية في عهد هؤلاء الفاطميين العبيديين إنما هي "دار ردّة ونفاق"، ناقلًا ذلك، على سبيل التأييد، عمّن أسماهم "العلماء". فكيف تكون القاهرة حينئذٍ بناها "المسلمون"، مع الإقرار أن من بناها هو المعز الفاطمي الذي هو من قوم أكفر من اليهود والنصارى، بل أكفر من مسيلمة الكذاب؟ تضع هذا كله في كفة، وتضع في كفة أخرى تأصيلَه المنهجي أن إقامة الحجة تتعذر أو تتعسر على من تربّى على مذهب واعتاده، ثم ما أورده الذهبي أن آخر ما استقرّ عليه ابن تيمية هو عذره للمتكلمين و"الحكماء" وأنهم جهّال، وأن من حافظ على الصلاة بوضوء فهو مؤمن. والإسماعيلية يصلّون، ويرون الصلاة من دعائم الإسلام، وهي عندهم فريضة، ولهم أذانهم الذي يتميز من أذان أهل السنّة بعبارة "حيّ على خير العمل"، وهي مروية بأسانيد في كتب أهل السنّة أنفسهم، وبنوا الجامع الأزهر لإقامة الصلوات والجمعة والعيدين، ومعهدًا لتعليم مذهبهم، أي إنهم من "أهل الصلاة"، يتوضؤون ويغتسلون، ويزكّون ويحجّون، ويفرضون على أتباعهم الخُمُس، ولهم فقه يشبه كثيرًا الفقه الجعفري، بأصولهم الاستدلالية من الكتاب والسنّة (وإن أدخلوا فيها أقوال الأئمة المعصومين لديهم)، كالاثني عشرية الذين نقلنا ما قاله ابن تيمية عنهم في ردّه على السبكي، وأنهم يعتدّ بهم في الخلاف. فما القول إذًا في عقائد الإسماعيلية التي تكلمنا عنها؟ وهل ينطبق عليهم إعذار المتأول "كائنًا ما كان خطؤه"،

بحسب تعبير ابن تيمية؟ وهل من السهل أو من السائغ أن يُطلَق حكمٌ قاطعٌ منسوبًا إلى ابن تيمية في هذا الأمر مع هذه التصريحات التي يظهر منها التعارض؟ كيف وقد كان الإسماعيلية هم "شيعة" السلطان الناصر، يستعملهم ضد أعدائه كما نقلنا عن ابن فضل الله العمري؟ وقس على ذلك النصارى والفلاسفة وغيرهم.

وعلى الرغم من هذا التعقيد والتشابك، يأتي اليوم من يُفترَض أنهم "باحثون"، وأنهم يسيرون على منهجٍ علمي، فيجعلون كتب ابن تيمية "وحدها" هي المصدر الأوحد للعقائد الذي يُفهَم به منهج السلف، وهي المصدر الأوحد للتاريخ، وهي المصدر الأوحد لفهم الدين، وما سائر كتب علماء الأمة منذ كانوا إلا مصادر "ثانوية"، أو حتى "هوامش" على متن ابن تيمية، غاضّين الطرف عن كل ما أشرنا إليه من تناقض واضطراب.

وقل مثل ذلك في من يجعل ابن تيمية أصلًا للإرهاب، ومولِّدًا طبيعيًا لحركات العنف. بلا أي حس تاريخي، لا لزمنه ولا لزمننا. وهكذا لا يستقيمُ الظلّ والعودُ.

وتجد ابن تيمية يستعاد مرارًا، بعيدًا عن كل ذلك التعقيد، بصورة مختزلة، على قياس الذين يستعيدونه، وليس هدفهم في الغالب هدفًا علميًا. بل هدفًا حركيًا، أيديولوجيًا، تسويغيًا.

أمام ذاك التعقيد في تاريخ ابن تيمية وفي تراثه؛ ما موقف الباحث "النزيه"، "غير المتحيّز"، "المشغول بالعلم والاستدلال"، من غير الانتصار للطائفة والجماعة والحزب؟

لننظر في الجانب الاجتماعي والسياسي مثلًا؛ هل أقام ابن تيمية حركة جهادية خارجة عن إطار الدولة والسلطنة؟ لقد صرّح ابن تيمية، بوضوح، بأنه "يوالي" أمراء المماليك. وماذا كانوا؟ أشعرية صوفية جهمية مبتدعة، في مقاييسه هو نفسه، يقولون الكفر، بل يعلّمونه في المدارس. ولكنه مع هذا يقاتل معهم وتحت لوائهم ويواليهم وينصرهم. ثم نجد أنهم يحكّمون الياسق فيما بينهم، كما نقلنا عن ابن أيبك الصفدي وغيره. هذا فضلًا عن مظاهر الشرك والبدع والقبورية، والطوائف الصوفية والحلولية وغيرها التي كانت عامّة في دولة المماليك، منتشرة سائدة. ومع هذا، لم يتهم عموم أولئك المسلمين بأنهم "مشركون"، ولم يستحل دماءهم، ولم يقاتلهم، ولم يقم دارًا يعدها دار هجرة، بل وسّع العذر للناس، وسار سيرًا إصلاحيًا

تدريجيًا تحت مظلة السلطان، بل سمّى هؤلاء المماليك بـ "الطائفة المنصورة". وما مواقفه من التتار والنصيرية والكسروانيين إلا مواقف سياسية دفاعية متعلقة بعدوان بعضهم على الدولة، وخيانة بعضهم لها. وكان هو أول من خالف فتواه في النصيرية، مثلًا، إذ أفتى بأنهم تقتل رجالهم وتسبى نساؤهم وذراريهم لأنهم مرتدّون. ثم لمّا انتصر المماليك عليهم نهى عن قتلهم وسبيهم، وأشار بتعليمهم وإعادة توزيعهم الديموغرافي.

لم يكن صراع التتار مع المماليك صراعًا رافضيًا سنيًا كما يحب أن يستدعيه من يستدعيه من الإسلاميين اليوم، لإسقاط الواقع عليه إسقاط حاضر على ماضٍ. بل كان صراع عروش وسلاطين، يتزيّا بالمذهب والدين. وترى التتار تارةً سنّة، وتارةً شيعة، وتارة مزيجًا بين التشيع والتسنن. ولم يكن قتال النصيرية في زمن ابن تيمية من أجل أنهم نصيرية وحسب، بل كانت الدولة تستعين بهم في بعض الولايات، كما نقلناه في دراستنا، وتأخذ منهم الأيمان وفق اعتقاداتهم "الشركية" المقتضية ألوهية علي بن أبي طالب كما نقلناه عن ابن فضل الله العمري كاتب السر في الدولة. وليس النظام السوري اليوم نصيريًا مهتمًا جدًا بعقائد النصيرية ومشغولًا بها، أو يتجه اتجاهًا عقائديًا دينيًا. بل هو نظام مستبدّ كسائر الأنظمة المستبدّة، ليس لأنه نصيري، بل لأنه "سلطوي"، "دكتاتوري"، محتكر للسلطة، ولو تصدّى لرئيسه معارضةٌ نصيريةٌ لاقتلعها من جذورها من دون أي التفات إلى طائفة أو مذهب.

تشير أصابع الاتهام اليوم إلى ابن تيمية بالعنف والإرهاب، في غفلة تامة، مقصودة، أو غير مقصودة، عن أن أسباب سجنه المعلنة لم تكن إلا قوله في الأسماء والصفات، وطبيعة الكلام الإلهي، والحلول والاتحاد، والطلاق، وشد الرحال إلى زيارة النبي. مسائل علمية محضة. ولم يسجنه خصومه البتّة، ومطلقًا، وعلى القطع، لأنه "عنيف" أو "تكفيري" أو "غير متسامح"، فإن هذه المسائل لم تكن محل اهتمام في عصرهم أصلًا، بل كان هذا آخر شيء يمكن أن يخطر ببالهم، بل هم الذين أطلقوا الحكم بتكفيره بعينه وأرادوا قتله بـ "سيف الشرع"، ووضعوه في السجن سنين عددًا. فهل اكتشف هؤلاء الرابطون ابن تيمية بحركات العنف، ربطًا تلقائيًا، شيئًا غير ما علمه مناظرو ابن تيمية وخصومه ومعاصروه ومباشروه والعارفون به عن قرب؟ لقد قارنّا بين ابن تيمية ومذهب الحنابلة، مثلًا، في الحكم على "أهل الأهواء والبدع"، وبينّا

أنه حالة فريدة في المذهب في توسعة العذر للمخالف، وأنه لا يفسّقه فضلًا عن أن يكفّره، خلافًا للمشهور في المذهب الحنبلي. فكيف يقال إن ابن تيمية إرهابي وتكفيري؟ كأنه اكتشافٌ غفل عنه جميع معارضيه في زمنه، ولو أنه كان تكفيريًا، فما موقف خصومه أنفسهم من مخالفيهم؟ ليس الطريق من هنا! وهل كانت فتاواه إلا تعبيرًا عن حالة اجتماعية عامة، وليست رأيًا انفرد به؟ بينما كانت أسباب سجنه الحقيقية الباطنة هي اتهامه بالسعي للسلطة والملك، وقد كان ابن تيمية واعيًا بذلك تمام الوعي، وصارح به خصومَه وأن مشكلتهم ليست هي المذهب والاعتقاد، بل "تهمة الملك"، بحسب تعبيره. وهي تهمة كاذبة بشهادة السلطان المملوكي الناصر قلاوون، وغيره من أمراء المماليك.

يظن كثير من الناس أن مشكلة حركات العنف تلك ليست إلا تراث ابن تيمية، وفتاواه؛ كفتوى ماردين، وفتواه في التتار، وفي النصيرية والإسماعيلية (التي لم يناقشه فيها من معاصريه في زمنه أحد، ولو بربع حرف، بل كان معاصروه مؤيدين لتلك الفتاوى التي ما كتبها إلا من أجل الدفاع عنهم وعن مجتمعاتهم وبلادهم أمام الغزاة ومواليهم). ويحسبون أننا إذا أسقطنا تراثه من التاريخ، ومنعنا كتبه من التداول، فقد زالت المشكلات، واستراح البلاد والعباد، والله وليّ التوفيق! ولا يلتفتون إلى أن السبب الرئيس لظهور حركات العنف في زمننا ليس إلا الأحوال السياسية المتردّية، ووهن الدول العربية، واستبداد أنظمتها في الجملة وفسادها، وتسلّط الاستعمار القديم والحديث عليها. وما فتاوى ابن تيمية إلا "السلاح" الفكري الذي يصلح للاعتماد عليه. ولو لم يخلق ابن تيمية لما أعوز أولئك سلاح فكري آخر. ثم إن كتبهم طافحة بأقوال العلماء والفقهاء من شتى المذاهب، وليس ابن تيمية وحده. والالتفات إلى أن المشكلة في التراث وحسب ليست إلا من باب ذر الرماد في العيون، والإشارة إلى غير الداء المستدعي علاجًا حاسمًا، وليس ذاك العلاج إلا الإصلاح السياسي الشامل، وإقامة أنظمة تمثّل الشعوب تمثيلًا حقيقيًا صادقًا.

لقد كان ابن تيمية معاصرًا لعصره، متحركًا في تاريخه، مبدعًا في اجتهاداته، أعجبتنا أم لم تعجبنا. فهل نكون نحن معاصرين لعصرنا مبدعين في اجتهاداتنا؟ ليس ابن تيمية هو المشكلة، وليس ابن تيمية هو الحل، وليس التراث هو المشكلة، وليس التراث هو الحل.

إن التاريخ عدوّ الأيديولوجيين، وأحسب أنه قد آن أن يعاد النظر في تراث ابن تيمية في سياق عصره هو، لا في سياق عصرنا، وفي تاريخه هو لا في تاريخنا، وأن علينا دراسته وفق مناهج علمية، باستقلال لا تقليد، متحررين من الانحيازات والإسقاطات الأيديولوجية على قدر المستطاع. ولعلنا في دراستنا هذه نكون قد وضعنا لبنة متواضعة في هذا البناء، وشققنا سكّة جديدة في طريق البحث اللاحب. والأمل معقودٌ على نهضةٍ مرجوّة، لا تزال في بواكيرها، في عالم البحث التراثي والشرعي والعقدي، تجعل همّها الأوحد هو العلم بمناهجه المعتبرة؛ على الرغم من أن الصوت الأعلى اليوم للمؤدلجين والمتحيّزين والخطباء. فهل يتحقق المأمول وينهض التراثيون بالبحث نهضة علمية حقيقية تخلع عنها ثياب التحيز والأيديولوجيا، وتقارب الحقيقة للحقيقة وليس لشيء آخر؟

فيا جارتا بالخيف إن مزارها .. قريبٌ، ولكنْ دون ذلك أهوالُ

المراجع

1-العربية

الآجري، أبو عبيد. **سؤالات أبي عبيد الآجرّي أبا داوود سليمان بن الأشعث السجستاني في معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم.** تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي. مكة المكرمة: دار الاستقامة؛ بيروت: دار الريّان، 1997.

آل بسّام، عبد الله بن عبد الرحمن. **علماء نجد خلال ثمانية قرون.** ط 2. الرياض: دار العاصمة، 1998.

آل الشيخ، عبد الرحمن بن حسن. **كشف ما ألقاه إبليس من البهرج والتلبيس على قلب داود بن جرجيس.** تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الزير آل حمد. الرياض: دار العاصمة، 1995.

آل الشيخ، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن. **منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس.** الرياض: دار الهداية للنشر والتوزيع، 1987.

آل عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد بن علي. **مناظرات ابن تيمية لأهل الملل والنحل.** الرياض: طبع المحقق، 2005.

آل معروف، إميل عباس. **تاريخ العلويين في بلاد الشام.** طرابلس: دار الأمل والسلام، 2013.

الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم.** تحقيق ف. فرنكو. بيروت: دار الجيل، 1991.

الآمدي، سيف الدين. **أبكار الأفكار في أصول الدين.** تحقيق أحمد محمد المهدي. ط 2. القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2004.

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق نزار رضا. بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.].

ابن أبي زمنين المالكي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **تفسير القرآن العزيز**. تحقيق أبو عبد الله حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز. القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 2002.

ابن أبي يعلى الفراء، محمد. **طبقات الحنابلة**. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، [د. ت.].

ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم. **التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية**. تحقيق عبد القادر أحمد طليمات. القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، 1963.

______. **الكامل في التاريخ**. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

ابن الأعرابي، أبو سعيد أحمد بن محمد بن أبي بشر. **كتاب المعجم**. تحقيق وتخريج عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. الدمّام: دار ابن الجوزي، 1997.

ابن بابويه القمي، محمد بن علي (الشيخ الصدوق). **الاعتقادات**. تحقيق مؤسسة الإمام الهادي. قم: مؤسسة الإمام الهادي، 2010.

ابن بطة العكبري، عبيد الله بن محمد بن محمد. **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، تحقيق يوسف بن عبد الله الوابل، مج 1، ط 2 (الرياض: دار الراية، 1408هـ).

ابن البطريق الحلّي، أبو الحسين يحيى بن الحسن. **عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار**. تحقيق سعيد عرفانيان. طهران: مكتبة العلامة المجلسي، 2014.

ابن البناء الحنبلي البغدادي، أبو علي الحسن بن أحمد. **المختار في أصول السنة**. تحقيق عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر. ط 2. المدينة المنوّرة: مكتبة العلوم والحكم، 1425هـ.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د. ت.].

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــــــ. **قاعدة في المحبة**. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.].

ـــــــــ. **مجموعة الرسائل والمسائل**. تحقيق السيد محمد رشيد رضا. القاهرة: لجنة التراث العربي، [د. ت.].

ـــــــــ. **الرسالة القبرصية: خطاب لسرجواس ملك قبرص**. تحقيق قصي محب الدين الخطيب. القاهرة: دار المطبعة السلفية ومكتبتها، 1974.

ـــــــــ. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. تحقيق صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1976.

ـــــــــ. **الرد على المنطقيين**. ط 3. لاهور: مطبعة معارف لاهور، 1976.

ـــــــــ. **شرح حديث النزول**. ط 6. بيروت: المكتب الإسلامي، 1982.

ـــــــــ. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. الرياض: الحرس الوطني السعودي، 1983.

ـــــــــ. **دقائق التفسير**. تحقيق محمد السيد الجليند. ط 2. دمشق: علوم القرآن، 1984.

ـــــــــ. **الصفدية**. تحقيق محمد رشاد سالم. ط 2. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1985.

ـــــــــ. **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**. تحقيق عبد القادر الأرناؤوط. الرياض: دار المؤيد؛ دار البيان، 1985.

ـــــــــ. **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986.

ـــــــــ. **الفتاوى الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

ـــــــــ. **أحاديث القصاص**. تحقيق محمد لطفي الصباغ. ط 3. بيروت: المكتب الإسلامي، 1988.

ـــــــــ. **استشهاد الحسين**. تحقيق ودراسة السيد الجميلي. ط 2. بيروت: دار البيان للتراث، 1988.

ـــــــــ. **الحسنة والسيئة**. تحقيق حنان بنت علي حافظ. القاهرة: دار الريان للتراث، 1988.

______. **رأس الحسين**. تحقيق السيد الجميلي. ط 2. بيروت: دار الريان للتراث، 1988.

______. **الاستقامة**. تحقيق محمد رشاد سالم. ط 2. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991.

______. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. ط 2. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991.

______. **تحقيق القول في مسألة عيسى كلمة الله والقرآن كلام الله**. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1992.

______. **زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور**. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1992.

______. **فقه التصوّف**. تهذيب وتعليق زهير شفيق الكبي. بيروت: دار الفكر العربي، 1993.

______. **الخلافة والملك**. تحقيق حمّاد سلامة ومحمد عويضة. ط 2. الزرقاء: دار المنار، 1994.

______. **الرد على من قال بفناء الجنة والنار**. تحقيق محمد بن عبد الله السمهري. الرياض: دار بلنسية، 1995.

______. **شرح العقيدة الأصفهانية**. تحقيق أبو عبد الله إبراهيم سعيداي. الرياض: مكتبة الرشد، 1995.

______. **مسألة في الكنائس**. تحقيق علي الشبل. الرياض: مكتبة العبيكان، 1995.

______. **المستدرك على مجموع الفتاوى**. تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. الرياض: نشرة المحقق، 1997.

______. **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق ناصر عبد الكريم العقل. ط 2. الرياض: دار إشبيليا، 1998.

______. **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**. تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. ج 3. الرياض: طبعة المحقق، 1998.

______. **التسعينية**. تحقيق محمد بن إبراهيم العجلان. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999.

______. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز العسكر وحمدان الحمدان. ط 2. الرياض: دار العاصمة، 1999.

______. **الإخنائية أو الرد على الإخنائي**. تحقيق أحمد بن مونس العنزي. جدة: دار الخراز، 2000.

______. **التدمرية**. تحقيق محمد عودة السعوي. الرياض: مكتبة العبيكان، 2000.

______. **النبوّات**. تحقيق عبد العزيز صالح الطويان. ط 2. الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2000.

______. **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**. تحقيق موسى بن سليمان الدويش. ط 3. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001.

______. **جامع الرسائل**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: دار العطاء، 2001.

______. **جامع المسائل**. تحقيق محمد عزير شمس. مكة المكرمة: دار جامع الفوائد، 2001.

______. **الفتوى الحموية الكبرى**. تحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري. ط 2. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2004.

______. **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله آل حمد. الرياض: نشرة المحقق، 2004.

______. **مجموع الفتاوى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004.

______. **الاستغاثة في الرد على البكري**. تحقيق عبد الله بن دجين السهلي. الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2005.

______. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. تحقيق يحيى محمد الهنيدي [وآخرون]. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005.

______. **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه من آداب الطريق**. تحقيق علي بن محمد العمران. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 2006.

______. **مسألة في حدوث العالم**. تحقيق يوسف بن محمد مروان بن سليمان الأوزبكي المقدسي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012.

______. **الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق**. تحقيق عبد الله بن محمد المزروع. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2015.

______. **مسألة في توحيد الفلاسفة**. تحقيق مبارك بن راشد الحثلان. عمّان: دار الفتح للنشر، 2018.

ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي. **القرامطة**. تحقيق محمد الصباغ. بيروت: المكتب الإسلامي، 1981.

______. **مناقب الإمام أحمد**. تحقيق عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر، 1988.

______. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

______. **زاد المسير في علم التفسير**. تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 2001.

______. **تلبيس إبليس**. تحقيق أحمد عثمان المزيد. الرياض: دار الوطن للنشر، 2002.

ابن حبيب، الحسن بن عمر. **تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه**. تحقيق محمد محمد أمين. مراجعة وتقديم سعيد عبد الفتاح عاشور. القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1976.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. تحقيق محمد عبد المعيد ضان. ط 2. حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972.

______. **الإصابة في تمييز الصحابة**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوّض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

______. **رفع الإصر عن قضاة مصر**. تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.

______. **لسان الميزان**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **مراتب الإجماع ويليه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية**. تحقيق حسن أحمد إسبر. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1998.

ابن حميد النجدي، محمد بن عبد الله. **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**. حققه وقدم له وعلق عليه بكر بن عبد الله أبو زيد وعبد الرحمن بن سليمان العثيمين. ج 3. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1996.

ابن حنبل، أبو عبد الله حنبل بن إسحاق. **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق محمد نغش. ط 2 مزيدة ومنقحة. القاهرة: [د. ن.]، 1983.

ابن حنبل، أبو الفضل صالح بن أحمد. **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. ط 3. الرياض: دار السلف للنشر والتوزيع، 1995.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **كتاب الزهد**. تحقيق محمد جلال شرف. بيروت: دار النهضة العربية، 1981.

ـــــــــ. **موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله**. جمع وترتيب السيد أبو المعاطي النوري وأحمد عبد الرزاق عيد ومحمود محمد خليل. بيروت: دار عالم الكتب، 1997.

ـــــــــ. **العلل ومعرفة الرجال برواية ابنه عبد الله**. تحقيق وتخريج وصي الله بن محمّد عباس. ط 2. الرياض: دار الخاني، 2001.

ـــــــــ. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]. إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

ـــــــــ وآخرون. **عقائد السلف**. تحقيق وتعليق علي سامي النشار وعمار الطالبي. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1971.

ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. **مسائل الإمام أحمد**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1981.

ـــــــــ. **كتاب السنّة**. تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني. الدمام: دار ابن القيم، 1986.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. ضبطه خليل شحادة. مراجعة سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 1981.

ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. **الذيل على طبقات الحنابلة**. تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة العبيكان، 2005.

ابن زبر الربعي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **جزء فيه شروط النصارى**. تحقيق أنس بن عبد الرحمن العقيل. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006.

ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد. **الأموال**. تحقيق شاكر ذيب فياض. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1998.

ابن سعيد المتطبب، نصر بن يحيى. **النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية**. تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي. القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1986.

ابن سيده المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **المحكم والمحيط الأعظم**. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**. ط 2. القاهرة: دار العرب، [د. ت.].

______. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق مجتبى الزارعي. قم: مؤسسة بوستان كتاب، 1381ش.

______. **الإلهيات من كتاب الشفاء**. تحقيق آية الله حسن زاده الآملي. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1997.

ابن شدّاد، أبو المحاسن بهاء الدين (القاضي). **سيرة صلاح الدين الأيوبي المسمّى النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015.

ابن طاهر البغدادي، عبد القاهر. **أصول الدين**. إسطنبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، 1936.

______. **الفرق بين الفرق**. تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1998.

ابن الطوير، أبو محمد المرتضى عبد السلام بن الحسن القيسراني. **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**. تحقيق أيمن فؤاد سيد. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1992.

ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر. **كتاب بغداد**. تحقيق محمد زاهد الكوثري وعزّت العطار الحسني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1949.

ابن عابدين الدمشقي، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **رد المحتار على الدر المختار**. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1992.

ابن عبد الله الأشعري القمّي، سعد. **المقالات والفرق**. تحقيق محمد جواد مشكور. طهران: مطبعة حيدري طهران، [د. ت.].

ابن عبد الصمد الخزرجي، أبو جعفر أحمد. **مقامع الصلبان**. تحقيق عبد المجيد الشرفي. تونس: نشرية مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، [د. ت.].

ابن عبد الظاهر، محيي الدين. **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**. تحقيق عبد العزيز الخويطر. الرياض: نشر عبد العزيز الخويطر، 1976.

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد. **طبقات علماء الحديث**. تحقيق أكرم البوشي وإبراهيم الزيبق. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.

______. **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. تحقيق طلعت فؤاد حلواني. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001.

ابن عبد الوهاب، محمد. **الرسائل الشخصية (ضمن مؤلفات محمد بن عبد الوهاب)**. تحقيق صالح الفوزان ومحمد العقيلي. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.].

______. **فتاوى ومسائل**. تحقيق صالح بن عبد الرحمن الأطرم ومحمد بن عبد الرزاق الدويش. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.].

______. **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد**. [د. م.]: مطابع الدولة الإسلامية، 2014.

ابن عبد الوهاب النجدي، سليمان. **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**. ط 3. اسطنبول: مكتبة إيشيق، 1979.

ابن العبري، أبو الفرج جمال الدين. **تاريخ مختصر الدول**. تحقيق أنطوان صالحاني اليسوعي. ط 2. بيروت: دار الرائد اللبناني، 1983.

______. **تاريخ الزمان**. نقله إلى العربية الأب إسحاق أرملة. قدّم له الأب الدكتور جان موريس فييه. بيروت: دار المشرق، 1991.

______. **تاريخ مختصر الدول**. وضع حواشيه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة. بيروت: الكتب العلمية، 1997.

ابن عربي، محيي الدين. **فصوص الحكم**. علق عليه أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1946.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1979.

______. **تاريخ دمشق**. تحقيق محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، 1998.

ابن العسّال، الصفي أبو الفضائل بن أبي الفضل. **الصحايح في جواب النصايح**. عين شمس: المكتبة الجديدة، 1643 [تاريخ قبطي].

______. **نهج السبيل في تخجيل محرّفي الإنجيل**. عين شمس: المكتبة الجديدة، 1653 [تاريخ قبطي].

ابن العسّال، مفضل بن أبي الفضائل. **النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد**. تحقيق محمد كمال عز الدين علي السيد. دمشق: دار سعد الدين، 2017.

ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد. **الإنباء في تاريخ الخلفاء**. تحقيق قاسم السامرائي. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001.

ابن العميد، جرجس. **أخبار الأيوبيين**. بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.].

ابن غنام، حسين بن أبي بكر. **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (تاريخ ابن غنّام)**. اعتنى به سليمان بن صالح الخراشي. الرياض: دار الثلوثية للنشر والتوزيع، 2010.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **التعريف بالمصطلح الشريف**. تحقيق محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

______. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. تحقيق كامل سلمان الجبوري [وآخرون]. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق محمد محيي الدين الأصفر. ط 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1999.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1925.

______. **الكافي في فقه الإمام أحمد**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

ابن القيسراني المقدسي، محمد بن طاهر. **صفوة التصوّف**. تحقيق غادة المقدّم عدرة. بيروت: دار المنتخب العربي، 1995.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**. تحقيق صلاح الدين المنجد. ط 4. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1983.

______. **زاد المعاد في هدي خير العباد**. ط 27. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.

ـــــــــ. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري. الدمام: دار رمادي للنشر، 1997.

ـــــــــ. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزي، 2002.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997.

ـــــــــ. **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق سامي بن محمد سلامة. ط 2. القاهرة: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب. **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**. تحقيق سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ابن المطهر الحلّي، الحسن بن يوسف. **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**. تحقيق عبد العزيز مبارك. مشهد: مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، 1379ش.

ـــــــــ. **نهج الحق وكشف الصدق**. تحقيق عين الله الحسني الأرموي. ط 4. قم: منشورات دار الهجرة، 1993.

ـــــــــ. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**. تحقيق حسن حسن زاده الآملي. ط 14. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 2011.

ابن معين، يحيى. **معرفة الرجال (برواية ابن محرز)**. تحقيق محمد كامل القصار. ج 1. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1985.

ابن مفلح المقدسي، شمس الدين محمد. **كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003.

ابن الملقّن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي. **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**. تحقيق دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. إشراف خالد الرباط وجمعة فتحي. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008.

ابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق. **الإيمان**. تحقيق علي بن محمد الفقيهي. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

ـــــــــ. **الرد على الجهمية**. تحقيق علي بن محمد الفقيهي. ط 3. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1994.

______. **كتاب التوحيد**. تحقيق محمد عبد الله الوهيبي وموسى عبد العزيز الغصن. القاهرة: دار الهدي النبوي؛ الرياض: دار الفضيلة، 2007.

ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن عبد الله بن محمد. **الرد الوافر على من زعم بأنّ من سمّى ابن تيمية "شيخ الإسلام" كافر**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1980.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة، 1978.

ابن هانئ النيسابوري، إسحاق بن إبراهيم. **مسائل الإمام أحمد**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1981.

ابن واصل الحموي، محمد بن سالم. **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**. تحقيق جمال الدين الشيال. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1957.

ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر. **تاريخ ابن الوردي**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم. **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

أبو حيان التوحيدي، **علي** بن محمد. **الإمتاع والمؤانسة**. اعتنى به هيثم خليفة الطعيمي. بيروت: المكتبة العصرية، 2011.

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. **سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم**. دراسة وتحقيق زياد محمد منصور. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1993.

______. **مسائل الإمام أحمد**: رواية **أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني**. تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله محمد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999.

أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية: حياته وعصره – آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1991.

أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل. **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**. تحقيق إبراهيم الزيبق. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.

أبو الشيخ الأصبهاني، الحافظ أبو محمد عبد الله. **العظمة**. تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري. الرياض: دار العاصمة، 1987.

أبو طالب المكي، محمد بن علي. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**. تحقيق محمود إبراهيم الرضواني. القاهرة: مكتبة دار التراث، 2001.

أبو عبيد القاسم بن سلّام. **كتاب الأموال**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 1989.

أبو غدة، عبد الفتاح. **محنة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل**. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1971.

أبو الفداء إسماعيل بن علي. **المختصر في أخبار البشر**. القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، [د. ت.].

أبو فراس الديلمي، شهاب الدين [وآخرون]. **أربع رسائل إسماعيلية**. تحقيق عارف تامر. ط 2. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978.

أبو نعيم الأصبهاني. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. بيروت: دار الفكر، 1996.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**. تحقيق عزة حسن. ط 2. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1996.

______. **الفروق اللغوية**. القاهرة: دار العلم والثقافة، 1997.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين**. تحقيق عبد الكريم بن محمد اللاحم. الرياض: مكتبة المعارف، 1985.

______. **العدة في أصول الفقه**. حققه وعلق عليه وخرج نصه أحمد بن علي بن سير المباركي. ج 2. ط 2. الرياض: نشر المحقق، 1990.

______. **التعليقة الكبيرة في مسائل الخلافة بين الأئمة**. تحقيق محمد بن فهد بن عبد العزيز الفريح. دمشق: دار النوادر، 2014.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (القاضي). **الخراج**. بيروت: دار المعرفة، 1979.

أحمد، شفيع الماحي. "زرادشت والزرادشتية". **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية** (الكويت). العدد 21 (2001).

إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**. مراجعة خير الدين الزركلي. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2018.

الإزيرجاوي، محمد. **حياة السفراء الأربعة للإمام المهدي**. قم: منشورات العطّار، 2013.

الإسفرائيني، أبو المظفر. **التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن فرق الهالكين**. تحقيق كمال يوسف الحوت. بيروت: عالم الكتب، 1983.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**. تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، 1977.

______. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، 1990.

إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950.

الأمين، حسن. **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**. بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997.

الأنطاكي، سعيد بن البطريق. **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق**. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1905.

الأنطاكي، يحيى بن سعيد. **تاريخ الأنطاكي المعروف بصلة تاريخ أوتيخاء**. حققه وصنع فهارسه عمر عبد السلام تدمري. طرابلس: جروس برس، 1990.

أورفوا، دومينيك. **تاريخ الفكر العربي والإسلامي**. ترجمة رندة بعث. بيروت: المكتبة الشرقية، 2010.

أومليل، علي. **في شرعية الاختلاف**. ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993.

باروت. محمد جمال. **حملات كسروان: في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التمهيد**. عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المكتبة الشرقية، 1957.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**. مراقبة محمد عبد المعيد خان. حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.].

______. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. القاهرة: دار طوق النجاة، 2001.

______. **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**. تحقيق فهد بن سليمان الفهيد. الرياض: دار أطلس الخضراء، 2005.

البخاري. عبد الله بن عبد الرحيم. **ما هي السلفية؟**. القاهرة: دار الاستقامة، 2012.

بدوي، عبد الرحمن. **شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية**. سلسلة دراسات إسلامية 8. ط 2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962.

______. **تاريخ التصوّف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني**. الكويت: وكالة المطبوعات، 1975.

______. **مؤلفات الغزالي**. ط 2. الكويت: وكالة المطبوعات، 1977.

البراك، عبد الله بن صالح. "الجزء الموجود من كتاب السنة لأبي القاسم الطبراني". **مجلة جامعة الإمام**. العدد 47 (رجب 1425هـ/ آب/ أغسطس 2004).

البرزالي، علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد. **المقتفي على كتاب الروضتين**. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. لبنان، صيدا: المكتبة العصرية، 2006.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **معجم التعريفات الفقهية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

بشارة، عزمي. **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

البعلي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي. **مختصر الفتاوى المصرية**. إشراف عبد المجيد سليم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

البعلي الحنبلي، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس. **الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية**. تحقيق أحمد بن محمد بن حسن الخليل. الرياض: دار العاصمة، [د. ت.].

البغدادي، داود بن سليمان. **صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيّم في تبرئة ابن تيمية وابن القيّم**. بغداد: مطبعة نخبة الأخبار، 1888.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء. **شرح السنّة**. تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش. ط 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.

بكرينانى. سميرة عبد الله. "جهود الإمامين ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود". رسالة ماجستير. جامعة أم القرى. مكة المكرمة. 1992.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. **فتوح البلدان**. تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع. بيروت: دار المعارف، 1987.

______. **جمل من أنساب الأشراف**. تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي. بيروت: دار الفكر، 1996.

بن حمودة، السيد. **النفائس في أحكام الكنائس ويليه بما يحكم أهل الكتاب**. القاهرة: دار السلف الصالح، 2012.

بن خيرة، نجيب عبد الرحمن. "الأمن الفكري في بلاد الشام ومصر خلال الحروب الصليبية (490-692هـ)". **مجلة جامعة الشارقة**. مج 16، العدد 1 (حزيران/ يونيو 2019).

بناني، أحمد محمد. **موقف ابن تيمية من التصوف والصوفية**. جدة: دار العلم، 1986.

البهوتى الحنبلي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

البهي، محمد. **الفكر الإسلامي في تطوره**. ط 2. القاهرة: مكتبة وهبة، 1981.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **الجامع لشعب الإيمان**. تحقيق مختار أحمد الندوي. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2003.

______. **السنن الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

______. **أسماء الله وصفاته (المعروف بالأسماء والصفات)**. تحقيق محمد محب الدين أبو زيد. القاهرة: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر العلمي؛ دار الشهداء للتحقيق والنشر العلمي، 2008.

تاجر، جاك. **مسلمون وأقباط: منذ الفتح العربي إلى عام 1922م**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

تاسون، أبو الخير. "التصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الفقهاء الأربعة منه". أطروحة دكتوراه. كلية الدعوة وأصول الدين، مكة المكرمة، 2002.

الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.

التفتازاني، سعد الدين. **شرح المقاصد**. تحقيق عبد الرحمن عميرة. ط 2. بيروت: عالم الكتب، 1998.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**. ط 2. بيروت: دار صادر، 1995.

تيمور باشا، أحمد. **اليزيدية ومنشأ نحلتهم**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **المختار في الرد على النصارى**. تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي. بيروت: دار الجيل، 1991.

______. **البيان والتبيين**. تحقيق عبد السلام هارون. ط 7. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.

______. **الحيوان**. وضع حواشيه محمد باسل عيون السود. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

جاد الحق، جاد الحق علي وعطية صقر. **نقض الفريضة الغائبة: فتوى ومناقشة**. القاهرة: مجلة الأزهر، 1993.

الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون. جمعه ووضع وفهارسه محمد عزيز شمس وعلي بن محمد العمران. إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد. ط 2. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2001.

الجصاص الحنفي، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل النشمي. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف، 1994.

الجعفري الهاشمي، أبو البقاء صالح بن الحسين. **تخجيل من حرّف التوراة والإنجيل**. تحقيق محمود عبد الرحمن قدح. الرياض: مكتبة العبيكان، 1998.

الجمحي، أبو عبد الله محمد بن سلام. **طبقات الشعراء**. تحقيق أبو فهر محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني، 1974.

الجوزجاني، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني. **التفسير من سنن سعيد بن منصور**. دراسة وتحقيق سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1997.

الجويني، علاء الدين عطا ملك. **تاريخ فاتح العالم جهان كشاي**. تحقيق محمد بن عبد الوهاب القزويني. ترجمة محمد السعيد جمال الدين. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.

حاجي خليفة، مصطفى عبد الله القسطنطيني. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. عني به محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي. طبعة مصوّرة من النسخة الأصلية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941.

______. **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**. إشراف وتقديم أكمل الدين إحسان أوغلي. إسطنبول: منظمة المؤتمر الإسلامي، 2010.

الحفني، عبد المنعم. **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الرشاد، 1993.

الحكمي، ماجد بن علي بن أحمد. "الزيدية: أصولهم وتاريخهم وعقائدهم". **مجلة الجامعة العراقية**. ج 3، العدد 44 (2019).

الحلاج، أبو المغيث الحسين بن منصور. **الأعمال الكاملة**. تحقيق قاسم محمد عباس. بيروت: منشورات رياض الريّس، 2002.

الحلبي، سليمان. **طائفة النصيرية: تاريخها وعقائدها**. ط 2. الكويت: الدار السلفية، 1984.

حلمي، مصطفى. **ابن تيمية... والتصوف**. القاهرة: دار الدعوة، 1982.

الحليبي، أحمد بن عبد العزيز. **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية**. الرياض: دار الفضيلة، 2001.

الحمد، محمد إبراهيم. **مصطلحات في كتب العقائد: دراسة وتحليل**. الرياض: دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، 2006.

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. ط 6. بيروت: دار النفائس، 1987.

الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب. **السيرة النبوية لابن هشام**. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. ط 2. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1995.

الخربوطلي، علي حسني. **الإسلام وأهل الذمة**. سلسلة التعريف بالإسلام 49. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1969.

الخطيب، معتز. **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة**. القاهرة: دار المشرق، 2017.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. **الفقيه والمتفقه**. تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي. ط 2. الدمام: دار ابن الجوزي، 2000.

______. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون. **السنّة**. تحقيق عطية الزهراني. الرياض: دار الراية، 1989.

______. **السنّة**. تحقيق عادل آل حمدان. الرياض: دار الأوراق الثقافية، 2018.

الخليل، سمير. **دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة**. مراجعة وتعليق سمير الشيخ. بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. **المؤتلف والمختلف**. تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

الدارمي، عثمان بن سعيد. "رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد". في: **عقائد السلف**، تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1971).

______. **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد**. تحقيق رشيد بن حسن الألمعي. الرياض: مكتبة الرشد، 1998.

______. **نقض الإمام أبي سعيد على المريسي الجهمي العنيد**. تحقيق أبو عاصم الشوّامي الأثري. القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2012.

الدواداري، أبو بكر عبد الله بن أيبك. **الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر**. تحقيق هانس روبرت رويمر. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960.

الدوسري، عائض. **موقف ابن تيمية من الآخر: موقف ابن تيمية النظري والعملي-العقدي والأخلاقي من المخالفين وموقف المخالفين من الآخر**. ط 2. القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2007.

______. **هكذا تحدّث ابن تيمية**. بيروت: المكتب الإسلامي، 2007.

الدوسري، عبد الرحمن بن محمد بن خلف بن عبد الله. **الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة**. الكويت: مكتبة دار الأرقم، 1982.

دي بور، ت.ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط 3. بيروت: دار النهضة العربية، 1954.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة، 1963.

______. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

______. **العبر في خبر من غبر**. تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

______. **تذكرة الحفاظ**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

______. **معجم الشيوخ الكبير للذهبي**. تحقيق محمد الحبيب الهيلة. الطائف: مكتبة الصديق، 1988.

______. **المعجم المختص بالمحدثين**. تحقيق محمد الحبيب الهيلة. الطائف: مكتبة الصديق، 1988.

______. **ثلاث تراجم نفيسة للأئمة الأعلام من كتاب ذيل تاريخ الإسلام**. تحقيق وتعليق محمد بن ناصر العجمي. الكويت: دار ابن الأثير، 1994.

______. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **أساس التقديس**. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ت.].

______. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. وبذيله كتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ت.].

______. **لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات**. عني بتصحيحه بدر الدين النعساني الحلبي. القاهرة: المطبعة الشرقية، 1905.

______. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**. مراجعة وتحرير علي سامي النشّار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.

______. **كتاب الأربعين في أصول الدين**. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.

______. **المطالب العالية من العلم الإلهي**. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

______. **شرح الإشارات والتنبيهات**. تحقيق علي رضا نجف زاده. طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه تهران، 2005.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**. تحقيق صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، 1991.

الرباط، خالد وسيد عزت عيد. **الجامع لعلوم الإمام أحمد: قسم الفقه**. القاهرة: دار الفلاح، 2009.

رضا، محمد رشيد. "اصطلاحات كتاب العصر". **المنار**. مج 1، العدد 1 (1898).

______. "تشبّه المسلمين بغيرهم ومخالفتهم لهم". **المنار**. مج 14، ج 12 (كانون الأول/ ديسمبر 1911).

______. **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

رنسيمان، ستيفن. **تاريخ الحروب الصليبية: المغول والمماليك ونهاية الشرق الفرنجي**. ترجمة السيد الباز العريني، 1997.

زامل، مريم. "موقف ابن تيمية من النصرانية". أطروحة دكتوراه. جامعة أم القرى. مكة المكرمة، 1985.

الزبير بن بكار. **الأخبار الموفقيات**. تحقيق سامي مكي العاني. ط 2. بيروت: عالم الكتب، 1996.

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله. **شرح الزركشي**. الرياض: دار العبيكان، 1993.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. **الأعلام**. ط 15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

السباعي، محمد بن صالح أبي السعود. **حاشية السباعي على شرح الخريدة البهية في العقائد السنية للشيخ أحمد بن محمد العدوي الدردير**. اعتنى به أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله. **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**. تحقيق عمار يحياوي. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. ط 2. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1992.

______. **معجم الشيوخ**. تخريج شمس الدين أبي عبد الله بن سعد الصالحي الحنبلي. تحقيق بشار عواد ورائد يوسف العنبكي ومصطفى إسماعيل الأعظمي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2004.

السخاوي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن. **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**. تحقيق علي حسين علي. القاهرة: مكتبة السنة، 2003.

السراج، أبو نصر عبد الله بن علي. **اللمع في التصوف**. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. بغداد: مكتبة المثنّى؛ القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960.

السفاريني الحنبلي، شمس الدين محمد بن أحمد. **كشف اللثام شرح عمدة الأحكام**. اعتنى به تحقيقًا وضبطًا وتخريجًا نور الدين طالب. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007.

السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين. **طبقات الصوفية**. تحقيق أحمد الشرباصي. ط 2. القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1998.

السلومي، سليمان عبد الله. **أصول الإسماعيلية: دراسة-تحليل-نقد**. الرياض: دار الفضيلة، 2001.

السمهوري، رائد. **نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا**. لندن: دار طوى للنشر، 2009.

______. "قراءة في كتاب: **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**". **تبيّن**. العدد 32 (ربيع 2020).

______. **السلف المتخيّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**. ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.

السند، عبد الله بن محمد. **آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد**. الرياض: دار التوحيد للنشر، 2007.

سيد، أيمن فؤاد. **تاريخ الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد**. القاهرة: مكتبة الأسرة، 2007.

الشافعي، سلامة القضاعي. **البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة وبراهين الكتاب والسنّة الناطقة على وقوع الطلقات المجموعة منجزة أو معلقة**. القاهرة: مطبعة السعادة، [د. ت.].

الشرقي، أحمد بن إبراهيم بن عيسى. **توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم**. تحقيق زهير الشاويش. ط 3. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد الجرجاني. **التعريفات**. وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى. **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**. تحقيق محمد الرضا آل كاشف الغطاء. بيروت: دار الأضواء، 1986.

______. **ديوان الشريف الرضي**. تحقيق محمود مصطفى حلاوي. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي. **أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954.

______. **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**. طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992.

______. **شرح جمل العلم والعمل**. تصحيح وتعليق الشيخ يعقوب الجعفري المراغي. طهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، 1998.

______. **المقنع في الغيبة والزيادة المكملة له**. تحقيق محمد بن علي الحكيم. بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1998.

الشمسان، عبد الله بن إبراهيم. **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الرافضة**. الرياض: دار الفضيلة، 2004.

شهاب الدين، قدرية. "موقف ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة". أطروحة دكتوراه. جامعة أم القرى. مكة المكرمة. 1985.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق أحمد فهمي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

______. **نهاية الأقدام في علم الكلام**. حرره وصححه ألفريد جيوم. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. **الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية والفرق بينهم وبين الشيعة الإمامية**. تحقيق السيد محمد رضا الحسيني. طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992.

______. **الرسالة الرابعة في الغيبة**. تحقيق علاء آل جعفر. طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992.

______. **الفصول العشرة في الغيبة**. تحقيق فارس الحسون تبريزيان. طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992.

______. **النكت الاعتقادية**. تحقيق رضا المختاري. طهران: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992.

الصابي، ثابت بن قرّة [وآخرون]. **أخبار القرامطة في الأحساء-الشام-اليمن-العراق.** تحقيق سهيل زكار. ط 2. دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1982.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **أعيان العصر وأعوان النصر.** تحقيق علي أبو زيد [وآخرون]. قدّم له مازن عبد القادر المبارك. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1998.

______. **الوافي بالوفيات.** تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.

الصلابي، علي محمد. **الدولة الفاطمية.** القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2006.

______. **الدولة الزنكية.** بيروت: دار المعرفة، 2007.

______. **صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس.** بيروت: دار المعرفة، 2008.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي.** بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل. **التحبير لإيضاح معاني التيسير.** حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وضبط نصه محمد صبحي بن حسن خلاق أبو مصعب. الرياض: مكتبة الرشد، 2012.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. **المصنف.** تحقيق مركز البحوث بدار التأصيل. القاهرة: دار التأصيل، 2015.

الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. **أخبار الراضي بالله والمتقي لله أو تاريخ الدولة العباسية من سنة 322 إلى سنة 333 هجرية: من كتاب الأوراق.** تحقيق ج. هيورث دن. ط 2. بيروت: دار المسيرة، 1979.

الصياد، فؤاد عبد المعطي. **مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمذاني.** القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967.

______. **المغول في التاريخ.** بيروت: دار النهضة العربية، 1980.

طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك.** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1967.

ـــــــــــ. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.

الطبري، علي بن سهل بن ربن. **الدين والدولة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم**. تحقيق عادل نويهض. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973.

ـــــــــــ. **الرد على أصناف النصارى**. تحقيق خالد محمد عبده. القاهرة: مكتبة النافذة، 2005.

طعيمة، صابر. **الإباضية عقيدة ومذهبًا**. بيروت: دار الجيل، 1986.

طقوش، محمد سهيل. **تاريخ المماليك في مصر والشام**. بيروت: دار النفائس، 1997.

ـــــــــــ. **تاريخ سلاجقة الروم في آسيا الصغرى**. بيروت: دار النفائس، 2002.

الطوسي، أبو جعفر. **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**. ط 2. بيروت: دار الأضواء، 1985.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد (الخواجة الطوسي). **تجريد العقائد**. تحقيق عباس محمد حسن سليمان. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1994.

ظهير، إحسان إلهي. **الإسماعيلية: تاريخ وعقائد**. لاهور: إدارة ترجمان السنة، [د. ت.].

ـــــــــــ. **الشيعة والسنّة**. ط 3. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1979.

ـــــــــــ. **التصوف: المنشأ والمصادر**. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1986.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **العصر المماليكي في مصر والشام**. ط 2. القاهرة: دار النهضة العربية، 1976.

عبد الجبار بن أحمد الأسدابادي (قاضي القضاة). **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان. ط 3. القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.

عبد الحكيم، عمر (أبو مصعب السوري). **أهل السنة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود**. سلسلة قضايا الظاهرين على الحق. [د. م.]: مركز الغرباء للدراسات الإسلامية، [د. ت.].

ـــــــــــ. **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**. [د. م]: مركز الغرباء للدراسات الإسلامية، [د. ت.].

عبد الرازق، مصطفى. **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

العثيمين، عبد الله الصالح. "موقف سليمان بن سحيم من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب". **مجلة كلية الآداب**. مج 5 (1977-1978).

عفيفي، أبو العلا. **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**. بيروت: دار الشعب، [د. ت.].

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

______. **عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: عصر سلاطين المماليك**. تحقيق محمد محمد أمين. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2010.

الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**. تحقيق عبد الحليم محمود. ط 5. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

______. **فضائح الباطنية**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، 1964.

______. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. ط 4. القاهرة: دار المعارف، 1966.

______. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**. ط 2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1976.

______. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، 1982.

______. **الاقتصاد في الاعتقاد**. ضبطه وقدّم له موفق فوزي الجبر. دمشق: دار الحكمة للطباعة والنشر، 1994.

الغزي، عبد الله. "القراءة المذهبية للتاريخ العقدي: القدم النوعي لصفة الكلام في المذهب الحنبلي أنموذجًا". **دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**. العدد 15 (خريف 2021).

الغصن، سليمان بن صالح. **الخوارج: نشأتهم - فرقهم - صفاتهم - الرد على أبرز عقائدهم**. الرياض: دار كنوز إشبيليا، 2009.

الغنوشي، راشد. **القدر عند ابن تيمية**. ط 2. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 1999.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **رسالة في العقل**. تحقيق موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938.

ـــــــــ. **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق ألبير نصري نادر. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1992.

فرج، بسام عطية. **الفكر السياسي عند ابن تيمية**. عمّان: دار الفاروق، 2007.

فرج، محمد عبد السلام. **الفريضة الغائبة**. [د. م]: [د. ن]، [د. ت.].

فؤاد. عبد الفتاح أحمد. **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**. الإسكندرية: دار الوفاء، 2001.

القاسم بن إبراهيم الرسّي. **الرد على النصارى**. تحقيق إمام حنفي عبد الله. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2000.

القاسمي، جمال الدين. **تاريخ الجهمية والمعتزلة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

قانصو، وجيه. **الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ: دراسة في مراحل التكوين الأولى**. بيروت: دار الفارابي، 2016.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق المسمّى بأنوار البروق في أنواء الفروق**. طبعة خاصة. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2010.

القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنّة النبوية: معالم وضوابط**. ط 6. المنصورة: دار الوفاء، 1993.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط 2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.

القريقري، حمدي بن حميد. **قواعد ابن تيمية في الرد على المخالفين: اليهود-النصارى-الفلاسفة الفرق الإسلامية**. الرياض: دار الفضيلة؛ المنصورة: دار الهدي النبوي، 2011.

القسطلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد الشافعي. **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**. ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية**. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1989.

القصير، أحمد بن عبد العزيز. **عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفيّة**. الرياض: مكتبة الرشد، 2003.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. ط 35. القاهرة: دار الشروق، 2005.

القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي. **أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد.** ط 2. الرياض: نشرة المؤلف، 1994.

الكتبي، محمد بن شاكر. **فوات الوفيات والذيل عليها.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1974.

الكراجكي، أبو الفتح محمد بن عثمان. **كنز الفوائد.** تحقيق عبد الله نعمة. بيروت: دار الأضواء، 1985.

الكرماني، حرب بن إسماعيل. **كتاب السنّة من مسائل حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني.** أخرجه وحققه أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان. بيروت: دار اللؤلؤة للطباعة النشر، 2014.

الكعبي البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود. **قبول الأخبار ومعرفة الرجال.** تحقيق أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الكلاباذي، محمد بن إسحاق. **التعرف لمذهب أهل التصوف.** تحقيق آرثر جون أريري. ط 2. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994.

الكناني المكي، أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن مسلم. **الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن.** تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي. ط 2. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي.** تحقيق محمد عبد الهادي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.

الكندي، عبد المسيح بن إسحاق. **رسالة الكندي إلى الهاشمي.** تحقيق وليام موير. ط 2. لندن: الجمعية الآسيوية الملكية، 1887.

الكندي، محمد بن يوسف. **ولاة مصر.** تحقيق حسين نصّار. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن الطبري. **شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة.** خرج أحاديثه وعلق عليه نشأت بن كمال المصري. الإسكندرية: دار البصيرة؛ صنعاء: دار الآثار، [د. ت.].

لاوست، هنري. **نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع.** ترجمة محمد عبد العظيم علي. تقديم وتعليق مصطفى حلمي. القاهرة: دار الاقتصاد، 1997.

اللهيبي، فائز محمود. "التسامح وقبول المختلِف في الفكر العربي الإسلامي". **مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية**. مج 9، العدد 2 (2009).

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنّة)**. تحقيق مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

ماسينيون، لويس ومصطفى عبد الرازق. **التصوف**. ترجمة إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان. سلسلة ترجمة كتب دائرة المعارف 16. بيروت: دار الكتاب العربي، 1984.

مالك بن أنس. **الموطّأ برواية محمد بن الحسن الشيباني**. تعليق وتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. **الموطأ**. صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.

المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد. **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**. تحقيق بشير البكّوش. مراجعة محمد العروسي المطوي. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

مجلس كنائس الشرق الأوسط. **المسيحية عبر تاريخها في المشرق**. حبيب بدر وسعاد سليم وجوزيف أبو نهرا (محررون). بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، 2001.

المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. ط 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983.

المحمود، عبد الرحمن بن صالح. **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**. الرياض: مكتبة الرشد، 1995.

المخزومي، صادق. **الإسلام والمسيحية: سوسيولوجيا العصور التأسيسية**. بيروت: دار الرافدين؛ أونتاريو: أوبيوس، 2016.

مرجوني، كمال الدين نور الدين. **موقف الزيدية وأهل السنّة من العقيدة الإسماعيلية وفلسفتها**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. ط 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

المروذي، أبو بكر. **كتاب الورع**. تحقيق سمير بن أمين الزهيري. الرياض: دار الصميعي، 1997.

المروزي الكوسج، إسحاق بن منصور. **مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه**. تحقيق خالد الرباط ووئام الحوشي وجمعة فتحي. الرياض: دار الهجرة، 2004.

المزّي، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. تحقيق عبد الله الصاوي. القاهرة: دار الصاوي، [د. ت.].

______. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

المغراوي، أبو سهل محمد بن عبد الرحمن. **موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية**. القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع؛ مراكش: النبلاء للكتاب، 2007.

المقدسي، المطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ**. بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.].

المقدسي البشاري، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر البناء الشامي. **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. ط 3. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

______. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. وضع حواشيه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الملطي، محمد بن أحمد بن عبد الرحم. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري. بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: مكتبة المعارف، 1968.

المناوي، عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمات التعاريف**. تحقيق عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: دار عالم الكتب، 1990.

المنصوري، بيبرس. **التحفة الملوكية في الدولة التركية: تاريخ دولة المماليك البحرية في الفترة 648-711هـ**. تحقيق عبد الحميد صالح حمدان. بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 1987.

الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996.

نصر الله الهندي، نصير الدين محمد خواجة. **السيوف المشرقة ومختصر الصواقع المحرقة لخواجة نصرالله**. اختصره محمود شكري الآلوسي. تحقيق مجيد الخليفة. القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2008.

نظام الملك الطوسي، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي. **سياست نامه أو سير الملوك**. ترجمة يوسف بكّار. عمّان: وزارة الثقافة، 2012.

النعمان بن محمد التميمي، أبو حنيفة (القاضي). **دعائم الإسلام**. تحقيق آصف فيضي. القاهرة: دار المعارف، 1963.

النعماني، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر. **الغيبة**. تحقيق فارس حسّون كريم. بيروت: دار الجوادين، 2011.

النعيمي الدمشقي، عبد القادر بن محمد. **الدارس في تاريخ المدارس**. أعد فهارسه إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

النوبختي، الحسن بن موسى. **فرق الشيعة**. بيروت: منشورات الرضا، 2012.

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. تحقيق إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

نيكلسون، رينولد. **في التصوف الإسلامي وتاريخه: طائفة من الدراسات**. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947.

الهروي، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري. **ذم الكلام وأهله**. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1998.

الهمذاني، رشيد الدين فضل الله. **جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان من أوكتاي قاآن إلى تيمور قاآن**. نقله إلى العربية فؤاد عبد المعطي الصياد. راجعه يحيى الخشّاب. بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.].

______. **مكاتبات رشيدى**. سعي واهتمام وتصحيح محمد شفيع. لاهور: بنجاب إيجو كيشنل بريس، 1945. (بالفارسية)

______. **جامع التواريخ: تاريخ غازان خان**. ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000.

الواقدي، محمد بن عمر بن واقد. **فتوح الشام**. ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ياقوت بن عبد الله الحموي. **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

______. **معجم البلدان**. ط 2. بيروت: دار صادر، 1995.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. قدّم له وعلّق عليه محمد صادق بحر العلوم. النجف: المطبعة الحيدرية، 1964.

يوحنّا الدمشقي (القديس). **الهرطقة المئة**. بيروت: منشورات دار النور، 1997.

اليونيني، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد. **ذيل مرآة الزمان** (654هـ-686هـ). عناية وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية. ط 2. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992.

______. **ذيل مرآة الزمان** (697هـ-711هـ). تحقيق حمزة أحمد عباس. أبوظبي: المجمع الثقافي، 2007.

2-الأجنبية

Ajhar, A. Hakim. "The Forgotten Rational Thinking in the Ḥanbalite Thought with Special Reference to Ibn Taymiyya." *Journal of Arabic and Islamic Studies* (JAIS). no. 14 (2014).

Bori, Caterina. "The Collection and Edition of Ibn Taymīyah's Works: Concerns of a Disciple." *Mamlūk Studies Review*. vol. 13, no. 2 (2009).

Friedman, Yaron. "Ibn Taymiyya's Fatawa against the Nusayri-Alawi Sect." *Der Islam*. vol. 82, no. 2 (December 2005).

Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya 's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden/Boston: Brill, 2007.

"Immanence: Philosophy & Theology." *Encyclopedia Britannica.* at: https://bit.ly/3aC9M3T

Little, Donald. "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?." *Studia Islamica.* no. 2 41 (1975).

May, Timothy. *The Mongol Empire.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Mulcaire, Camille. "Assessing al-Qaeda from the Teachings of Ibn Taymiyya." *E-International Relations (E-IR).* 15/10/2013. at: https://bit.ly/30M7vla

"Pantheism and Panentheism in Ancient and Medieval Philosophy." *Encyclopedia Britannica.* at: https://bit.ly/3eJVD7Z

Payne, Michael & Jessica Rae Barabera (eds.). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory.* 2nd ed. Chichester: Wily-Blackwell, 2010.

Rapoport, Yossef & Shahab Ahmed (eds.). *Ibn Taymiyya and his Times.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Wilberding, James. "Eternity in Ancient Philosophy." *Academia.* at: https://bit.ly/3g4qKf4

مراجع إضافية

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. ط 2. بيروت: دار الجيل، 1996.

أشكروفت، بيل وجاريث جريفيث وهيلين تيفين. **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**. ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان. تقديم كرمة سامي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

شكري، عبد السلام ورائد السمهوري. "هل كان ابن تيمية فيلسوفًا اسميًا؟ دراسة تحليلية نقدية في قراءة أبي يعرب المرزوقي لابن تيمية". **تبيّن**. مج 8، العدد 31 (شتاء 2020).



فهرس عام

ب

ت

ث

ج

غ

ف

ق

ك

ل

هذا الكتاب

يعتمد منهجًا تاريخيًا تحليليًا لوضع شخصية ابن تيمية في القلب من تاريخ عصره وما كان فيه من أحداث سياسية داخلية وخارجية، ويروم قراءتَه في ذلك السياق وفي ذلك التاريخ، قاصدًا تحريره من إعادة تمثُّلِه وإنتاجه التي اتخذت صورًا شتّى في السلفية الحديثة والمعاصرة، بدءًا بمحمد بن عبد الوهاب، وانتهاء بالسلفيات المتشظّية اليوم بمختلِف وجوهها وأنحائها إلى الحدّ الذي تقتتل فيه وتتناوش وتتبادل التُّهَم. وكذلك يعمَد هذا الكتاب إلى دفع الأوهام المستولية على عقول الطرف الآخر الناسبِ إلى ابن تيمية كل تطرّف وتشدُّدٍ وغلوٍّ وعنف وجورٍ في الأحكام وانحراف عن جادّة العقول السليمة. وتأخذ الدراسة جانبًا واحدًا من جوانب فكرِه موضوعًا للبحث يدور حولَه الحِجاج ويحتلّ ساحة النظر والتأمّل، هو موقفه من المختلفين دينيًا في عصره من المنتمين إلى الإسلام (وقد وضع لهم المؤلف مصطلح "المختلف القريب")، وغير المنتمين إلى الإسلام (وسمّاهم المؤلف "المختلف البعيد"). وفي هذين النوعين وسّع المؤلّف ميدانَ القول، ورصد منهج ابن تيمية في التعامل مع كلٍّ منهما، وميّز في طريقته ما هو منهجيّ قائم على التأصيل والتقعيد ممّا هو أسلوبيّ يتردّد بين التغليظ والتليين، وسجّل بعض ما صادفه من تناقضات. حتى إذا ما فرغ الكاتبُ من تصوير ابن تيمية في تاريخه، وأبرَزَ أوضاع تلك الطوائف في زمانه، انعطف إلى مساعٍ سلفيةٍ متأخرة ومعاصرة تُعيد إنتاجَه وتمثُّله، وتجهد في تنزيل أقوالِه في عصرنا، منتقاةً على عجَلٍ من مجمل مؤلّفاته، ومنزوعةً بلا نظامٍ من سياقاتها وأحوالها، فتخرجه من سياقه إلى سياق مختلِف الشروط والأوضاع وعِلَل الأحكام، وتقرأه قراءةً اجتزائية، ومنقوصة، ولاتاريخية.

رائد السمهوري

باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وخبير مصطلحات علم الكلام في معجم الدوحة التاريخي، وعضو هيئة تحرير دورية **تبيّن للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية**، وهو حاصل على درجة الدكتوراه في أصول الدين ومقارنة الأديان. صدرت له كتب عدة، أبرزها **نقد الفكر التكفيري في ضوء منهج الإمام ابن تيمية** (2008)؛ **نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا** (2010)؛ **الأعمال الكاملة للشيخ صالح بن عبد الرحمن الحصين** (جمع وإعداد وتحقيق، 2014)؛ **الوهابية والسلفية: الأفكار والآثار** (إشراف وتحرير، 2015)؛ **السلف المتخيل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل** (2019).

السعر: 20 دولارًا

ISBN 978-614-445-593-7

9 786144 455937



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies